

Die Anthropologie
des Grafen Karlfried von Dürckheim
im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des
Zen-Buddhismus in Deutschland

Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus.

von
Manfred Bergler
aus
Fürth

1981 #257

Die Anthropologie
des Grafen Karlfried von Dürckheim
im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des
Zen-Buddhismus in Deutschland

Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus.

Inaugural - Dissertation
in der Philosophischen Fakultät I
(Philosophie, Geschichte und Sozialwissenschaften)
der Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg

vorgelegt
von
Manfred Bergler
aus
Fürth



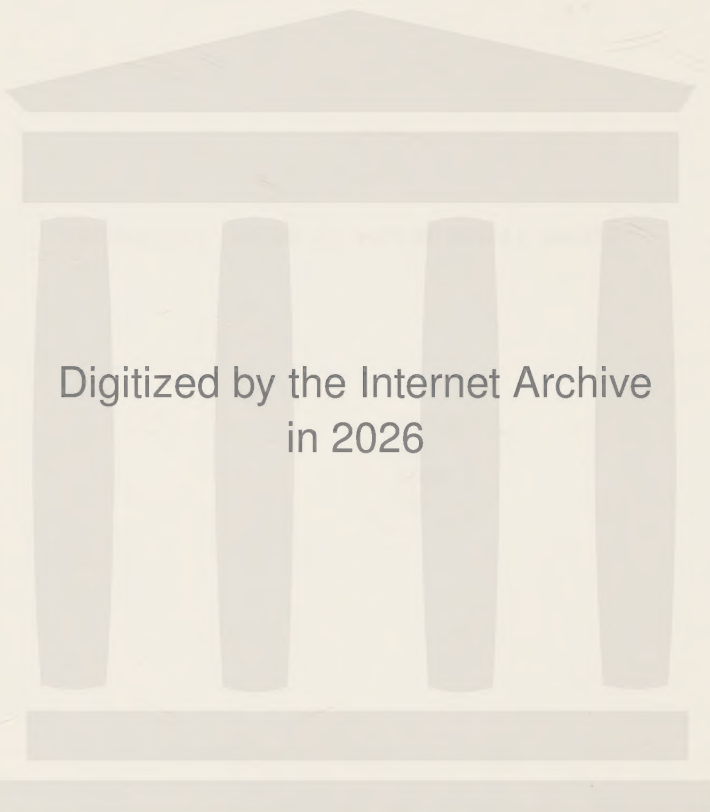
Tag der mündlichen Prüfung: 4.3.1981

Dekan: Universitätsprofessor Dr. Winterstein

Referent: Universitätsprofessor Dr. Moritzen

Korreferent: Universitätsprofessor Dr. Diwald

Meiner lieben Mutter in steter Dankbarkeit!



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546212_0003

I N H A L T

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

I - V

VI - X

A)	Erster Hauptteil:	1 - 93
	Die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland im ungefähren Zeitraum von 1900 bis zur Gegenwart	
	Phasen der Rezeption (Einleitung):	1
I.	Zen der ersten Stunde: Die exoterische Be- trachtungsweise der "Lesemeister"	4
	1. H. Haas	4
	2. R. Otto	7
	3. K. Heim	10
	4. W. Gundert (der 'frühe' Gundert)	13
II.	Pioniergeneration in Deutschland: Die esoterische Betrachtungsweise der "Lebe- meister"	16
	1. A. Faust/S. Ohasama	17
	2. E. Herrigel	22
III.	Die Ära Suzuki im geistigen Spannungsfeld zwischen östlicher und westlicher Hemisphäre	37
	1. D.T. Suzuki	38
	2. C.G. Jung (positives Beispiel adäquater Rezeption)	47
	3. A. Koestler (negatives Beispiel inadäquater Rezeption)	52
IV.	Christliches Zen	58
	1. H. Dumoulin	59
	2. H. M. Enomiya-Lassalle	67
	3. W. Gundert (der 'späte' Gundert)	74
V.	Die Szene der Gegenwart: Pluralität und Popularisierung der Meditation im Stile des Zen	84
	1. "Haus der Stille" in Roseburg (BGH)	86
	2. Meditationszentrum Exerzitium Humanum (Tholey/Saar)	90

B)	Zweiter Hauptteil:	94 - 326
	Die Anthropologie des Grafen K. v. Dürckheim - Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus	
I.	Die Biographie des Grafen Karlfried von Dürckheim	95
II.	Die geistigen Wurzeln seines Menschen- bildes	115
1.	Die Einflüsse westlichen Denkens	116
1.1	Die Ganzheits- und Gestaltungs- psychologie	116
1.2	Die "Komplexe Psychologie" C.G. Jungs	118
1.3	Die romantische Religiosität des Novalis	126
1.4	Die Mystik Meister Eckeharts	130
1.5	Der Begriff des "Initiatischen" nach J. Evola	147
2.	Die Einflüsse östlichen Denkens	153
2.1	Die taoistische Mystik	154
2.2	Das Soto-Zen: Die Lehre Dogens von der Buddha-Natur	154
III.	Konstanten im Welt- und Menschenbild Dürck- heims	164
1.	Kurzer Abriß der kulturellen Begegnung von Ost und West	164
2.	Ein kulturmorphologischer Vergleich von Ost und West nach Graf Dürckheim	166
2.1	"Kultur des Weges - Kultur des Werkes"	167
2.2	Östliches und westliches Lebensbewußt- sein - Das Problem der Ganzheit	173
3.	Der "Meister"	177
3.1	Die Dreieinheit des "Meister"-Begriffs ("Ewiger Meister", "Leibhafter Meister", "Innerer Meister")	180
3.2	Ein Vergleich zwischen "Guru" und Meister"	182
4.	"Wann ist der Mensch in seiner Mitte?"	186

IV.	Die "metaphysische Anthropologie"	191
1.	Methodische Vorbemerkung	193
2.	Definition der metaphysischen Anthropologie	194
3.	Die numinose Qualität der inneren Erfahrung	196
4.	Der Begriff des Seins	197
4.1	Etymologie	198
4.2	Definition des Begriffes	199
4.3	Zusammenfassung und kritische Analyse	200
5.	Vergleich von Jaspers' Transzendenzbegriffs des "Umfassenden" mit Dürckheims "Seinserfahrung"	203
6.	Die triadische Struktur der metaphysischen Anthropologie	208
6.1	Die Dreieinheit des Seins als Ausdruck menschlicher Grundanliegen	208
6.2	Die Dreieinheit des Seins	210
6.3	Die Entwicklungsstufen des menschlichen Bewußtseins und die drei Ebenen des Ich-Bewußtseins	210
7.	Dürckheims Anthropologie als Lebenskunde (Leibkunde)	213
7.1	Das Exerzitium	215
7.1.1	Lehre vom Leibkörper	216
7.1.2	Lehre von der Urkraft	217
7.1.3	Hara	220
7.1.3.1	Haltung	221
7.1.3.2	Atem	222
7.1.3.3	Spannung	223
7.1.3.4	Grundübung	224
8.	Dürckheims Anthropologie als Wegkunde	226
8.1	Zwischen Welt-Ich und Wesen	226
8.2	Widerstand und Leiden auf dem Wege	228
8.2.1	Problem des "Schattens"	229
8.2.2	Die Rolle des Leidens	231
8.3	Initiatistisches Sein und das Problem der Personalität	232
9.	Dürckheims Anthropologie als Wesenskunde	234
9.1	Die Identität von Wesen und Erfahrung	235
9.2	Die zwei Arten von Wesenserfahrungen	236
9.2.1	Seinsföhlung	236
9.2.2	Seinserfahrung	236

10.	Sprachliche Reflexion und mystisches Erlebnis	237
10.1	Anmerkungen zum Thema "Mystik"	239
10.2	Möglichkeiten und Grenzen der Sprache	244
10.3	Das Wort und die Dürckheimsche Seins- erfahrung	245
10.4	Das Wort und die christliche Mystik	249
V.	Dürckheim und das Christentum	253
1.	Dürckheims Kritik am Christentum bzw. der christlichen Theologie	256
2.	"Glaube" contra religiöse "Erfahrung"	260
3.	"Gotteserfahrung" contra "Seinser- fahrung "	262
4.	"Christliches Zen"	267
5.	Dürckheims Lehre aus der Sicht des "esoterischen Christentums"	279
VI.	Das Werk Dürckheims im Lichte seiner Kritiker	290
1.	Friedrich Wulf, SJ	291
2.	Alfons Rosenberg	293
3.	Albrecht Strebel	296
4.	Friso Melzer	296
5.	Johann Baptist Lotz, SJ	298
VII.	Kritische Bilanz	301
1.	Das Zen-Bild Dürckheims	301
2.	Positive Aspekte des Dürckheimschen Werkes	309
2.1	Die Bedeutung der personalen Leib- therapie	309
2.2	Die gelungene Adaption des Zen an die westliche Mentalität	310
2.3	Der Versuch einer Synthese zwischen Christentum und Zen-Buddhismus auf der Grundlage religiöser Erfahrung	311
3.	Problematische Aspekte der Dürckheim- schen Lehre - Offene Fragen	312
3.1	Die Problematik des Nicht-Denkens	312
3.2	Die Gefahr eines ethischen Indifferentis- mus bzw. einer autonomen Ethik	313
3.3	Dürckheims Neigung zum Synkretismus	315

4.	Anmerkungen zur Arbeitsmethode und Sprache Dürckheims	318
4.1	Anmerkungen zur Arbeitsmethode	319
4.2	Anmerkungen zur Sprache	321
Nachwort		326

C)	Kommentarband und Literaturverzeichnis	1 - 82
I.	Vorbemerkungen	I
II.	Anmerkungen zum 1. Hauptteil A	1
III.	Anmerkungen zum 2. Hauptteil B	31
IV.	Literaturverzeichnis	69
	1. Bibliographie des Grafen Dürckheim	69
	2. Allgemeine Literatur	78

Vorwort

Die Anregung zu dieser Arbeit ging von der Person und dem Werk des Grafen Dürckheim aus. Beide sind ungewöhnlich und beide sind wohl kaum in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gedrungen. Die Person des Grafen Dürckheim ist wesentlich geprägt von Erfahrungen, die im Bereich des Religiösen, des Numinosen anzudeuten sind. Seine Lebensgeschichte ist aufs engste mit seinem Werk verwoben, sie ist unablässig in seinem Werk präsent, das um Begriffe wie 'Transzendenz', 'Sein', 'Weg' etc. kreist, die sicher nicht für jedermann nachvollziehbar sind - weder begrifflich noch existenziell. Nicht zuletzt deshalb blieb das Wirken des Grafen Dürckheim auf einen relativ engen Bereich beschränkt; in wissenschaftlichen Kreisen ist es bisher kaum zur Kenntnis genommen worden, ebenso wenig im allgemeinen Kulturbetrieb der Massenmedien.

Man könnte fragen, ob es sich angesichts der geringen Publizität dieses Werkes denn lohne, Untersuchungen darüber anzustellen. Man kann diese Frage aus zwei gewichtigen Gründen bejahen: Zum einen gewinnt das Werk des Grafen Dürckheim, das wesentlich von zen-buddhistischem Gedankengut beeinflusst ist, zunehmend an Bedeutung durch eine allgemeine Renaissance östlichen Denkens im Westen. Zum anderen wird das Werk selbst von einer Anthropologie getragen, die neben zen-buddhistischen Elementen sowohl von der "analytischen Psychologie" C.G. Jungs und der christlichen Mystik gespeist wird, und ob dieser Vielfalt zu einer klärenden Untersuchung herausfordert. Die Motivation zu dieser Arbeit lag u.a. in dem Versuch, herauszufinden, ob und wie derart heterogene geistige Ansätze zu einer Synthese gebracht werden können.

Die Beschäftigung mit dem Werk des Grafen Dürckheim führte mich notwendigerweise zur Frage, ob die Vermittlung des Zen-Buddhismus an den Westen eine Vorgeschichte hat. Dabei hat mir das schmale Bändchen von E. Benz "Zen - in westlicher Sicht" wertvolle Hinweise und Anregungen gegeben. Es wurde mir klar, daß ich nicht umhin konnte, im 1. Hauptteil der Arbeit die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland nachzuzeichnen, zumal eine zusammenhängende Darstellung dieses geistesgeschichtlichen Prozesses bisher nicht vorliegt. In mühevoller Kleinarbeit und nicht ganz ohne detektivischem Spürsinn bzw. der oftmals unerwarteten Hilfe des "Zufalls" glaube ich nach Art einer Mosaikarbeit ein Bild gefertigt zu haben, das einer gewissen Kontur und inneren Kohärenz nicht ganz entbehrt. Namen wie Herrigel und Suzuki stehen dabei als Rezeptoren im Mittelpunkt; letzterer als Brückenbauer zwischen Ost und West - speziell der angelsächsischen Länder - und als wohl bedeutendster zen-buddhistischer Denker und Philosoph dieses Jahrhunderts, der auf die geistige Verwandtschaft der zen-buddhistischen Gedankenwelt mit der deutschen Mystik - insbesondere mit Meister Eckehart - aufmerksam machte und der Graf Dürckheim wesentlich zur Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus während dessen Japanaufenthaltes (1937 - 1947) inspirierte.

Im 1. Hauptteil wird nicht der Anspruch erhoben, die Zen-Rezeption in all ihren Aspekten und Facetten erfaßt zu haben, d.h. im wesentlichen wird eine Generalübersicht der literarischen Zen-Rezeption gegeben; eine Bestandsaufnahme über Versuche, Zen zu praktizieren - wie dies in privaten und kirchlichen (katholischen) Meditationshäusern geschieht -, wurde nicht angestrebt. (Es wäre wegen der diffusen Breite und der zum Teil wenig zengemäßen Formen der Praxis zweifelhaft gewesen, ob dies zu konkreten Ergebnissen geführt hätte.)

An zwei praktischen Beispielen sollte ausschnittthaft die Bewegung des sog. "christlichen Zen" illustriert werden.

Der 1. Hauptteil stellt den Rahmen dar für die Einordnung des vom Zen stark geprägten Werkes des Grafen Dürckheim, das im 2. Hauptteil vorgestellt und kritisch gewürdigt wird. Inzwischen hat die Bedeutung und Verbreiterung des Zen-Buddhismus im Westen Formen angenommen, daß wohlwollende Kritiker, wie E. Benz, schon von einem "Zen-Snobismus" sprechen. Graf Dürckheim gehört jedoch nicht zu den "terrible simplificateurs" des Zen-Buddhismus, seinem Versuch der Verwestlichung dieser werthhaften buddhistischen Meditationsmethode ist die Ernsthaftigkeit des Bemühens um einen für westliche Menschen gangbaren Weg und die relative Nähe zum Original nicht zu bestreiten.

Dürckheims Menschenbild ist nicht nur in der Theorie ausweisbar in Gestalt seiner "metaphysischen Anthropologie", es verwirklicht sich auch in einer Therapie, der sog. "initiatischen Therapie". Schon im Wort offenbart sich das Moment des Geheimen und Geheimnisvollen; sie zielt auch darauf ab, das "Geheimnis" im Menschen, seine ihm wesenseigene "immanente Transzendenz" bewußt und erfahrbar zu machen und ihn so zum "Heil" zu führen.

Die praktisch-psychotherapeutischen Aspekte der Therapie wurden nur am Rande berührt, aber so viel kann gesagt werden: Die initiatische Therapie versteht sich sowohl als Seelen-Heilkunde als auch als Seelenheil-Kunde. Ein zentraler Bestandteil der Therapie ist die Bedeutung des Leibes für die Erkenntnis, Heilung und Führung des Menschen. Der "Leib" wird dabei nicht als "Körper" im materiell-physiologischen Sinne verstanden, sondern jener ist für Dürckheim das Ausdrucksmedium der Person und des Geistigen im Menschen. Die Arbeit am Leib, mit dem Ziel der rechten Verfassung in der Haltung, im Atem und im Verhältnis von Spannung und Entspannung bilden das

Gerüst seiner "personalen Leibtherapie". Die Integration der japanischen Hara-Übung gibt seiner Theorie und Therapie eine besondere Qualität und begründet seine ganzheitliche Auffassung vom Menschen. (Hara bedeutet wörtlich "Bauch", meint aber im übertragenen Sinne die leiblich-seelisch-geistige Gesamtverfassung des Menschen, die im Bauch-Beckenraum verwurzelt ist und die Gelassenheit, die tranquillitas animi begründet.)

Das Werk des Grafen Dürckheim war mir auch Anlaß, Grenzerfahrungen menschlichen Erlebens einer phänomenologischen und - soweit möglich - einer begrifflichen Analyse zu unterziehen. Ich glaube, unser westliches Daseins- und Wissenschaftsverständnis verpflichtet uns dazu, auch Grenzphänomene aus dem mystischen Dunkel des quasi Unsagbaren in die Helle begrifflicher Vernunft zu heben, ohne diese Phänomene in unerlaubter Weise auf allzu handhabbare Formeln zu reduzieren. Philosophische bzw. sprachliche Reflexion und die Erfahrung mystischen Erlebens sollten also in ein Verhältnis gebracht werden, das zumindest nicht dem Motto des Laotse huldigt: "Wer weiß, redet nicht, wer redet, weiß nicht." In Anlehnung an die Erkenntnisse von C. Albrecht sollte versucht werden, die Zustände der Versunkenheit und des mystischen Bewußtseins so weit und so präzise wie möglich auf den Begriff zu bringen.

Letztendlich sollte der Begriff des "christlichen Zen" - ausgehend von Dürckheims Versuch, zen-buddhistisches und christliches Gedankengut auf einen Nenner zu bringen - etwas schärfer gefaßt werden, nachdem im 1. Hauptteil zwei konkrete Beispiele der praktischen Arbeit dieser Bewegung vorgestellt wurden. Einige verschiedene theoretische Positionen und einige Aspekte der theologischen Problematik sollten die Diskussion auf diesem Felde und den spezifischen Beitrag des Grafen Dürckheim verdeutlichen.

Wenn diese Arbeit ein bescheidener Baustein im allgemeinen Dialog der Religionen und speziell im Gespräch zwischen Buddhisten und Christen über das, was uns verbindet und

trennt, sein könnte, wäre der Verfasser recht froh. Zum Gelingen der Arbeit haben andere beigetragen, denen ich an dieser Stelle gerne meinen Dank abstellen möchte. Mein Dank gilt in erster Linie demjenigen, der mir die Kraft und den Mut gegeben hat, in Situationen der Schwachheit und Anfechtung weiterzumachen und das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, eingedenk des Paulus-Wortes: "Was willst Du, Herr, daß ich tun soll?" Meinem leibhaftigen "Guru", Herrn Professor Dr. Moritzen, sage ich Dank, einen sich in fremdes wissenschaftliches Terrain verirrt sicher und zielstrebig ans Ziel geleitet zu haben. Ich danke ihm für die Geduld und Nachsicht, die insbesondere dann vonnöten waren, wenn das Ei klüger sein wollte als die Henne; ebenso für die vielen wertvollen Anregungen, die mir manch geistiges Plateau überwinden halfen. Ich habe auch Herrn Dr. Grafe zu danken, der mir zu Beginn der Arbeit mit allzeit sachkundigem Rat zur Seite stand. Nicht zuletzt gilt mein Dank Herrn Professor Dr. Diwald, der sich nach dem Tode von Herrn Professor Dr. Schoeps freundlicherweise bereit erklärte, mich im Fach Religions- und Geistesgeschichte zu prüfen. Graf Dürckheim sei Dank gesagt für Auskünfte über seine Lebensgeschichte.

Fürth/Stadeln, den 12. August 1980

Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland - Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus.

1. Hauptteil

A) Die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland im ungefähren Zeitraum von 1900 bis zur Gegenwart

Phasen der Rezeption (Einleitung):

- I. Zen der ersten Stunde: Die exoterische Betrachtungsweise der "Lesemeister"
 1. K. Haas
 2. K. Otto
 3. F. Heim
 4. W. Gundert (der 'frühe' Gundert)
- II. Pioniergeneration in Deutschland: Die esoterische Betrachtungsweise der "Lebemeister"
 1. A. Faust/S. Ohasama
 2. E. Herrigel
- III. Die Ära Suzuki im geistigen Spannungsfeld zwischen östlicher und westlicher Hemisphäre
 1. D.T. Suzuki
 2. C.G. Jung (positives Beispiel adäquater Rezeption)
 3. A. Koestler (negatives Beispiel inadäquater Rezeption)
- IV. Christliches Zen
 1. H. Dumoulin
 2. H.M. Enomiya-Lassalle
 3. W. Gundert (der 'späte' Gundert)
- V. Die Szene der Gegenwart: Pluralität und Popularisierung der Meditation im Stile des Zen
 1. "Haus der Stille" in Roseburg (BGH)
 2. Meditationszentrum Exerzitium Humanum (Tholey/Saar)

A) Die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland
im ungefähren Zeitraum von 1900 bis zur Gegenwart

Es soll im 1. Hauptteil dieser Arbeit die Geschichte und Aufnahme des Zen in den Westen - hier: in die Bundesrepublik - in einem Aufriß dargestellt werden. Ein erster Schematisierungsversuch, die Phasen der Rezeption des Zen in den Westen aufzuzeigen, wurde von Heinrich Dumoulin in seinem Buch "Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus" gemacht. Gemäß der Absicht dieses Buches wurde keine systematische Darstellung dieses Phänomens angestrebt, und so ist der von Dumoulin gegebene Abriß notwendigerweise unvollständig und skizzenhaft.¹

Die westliche Buddhismusforschung kann auf eine über 100-jährige Geschichte zurückblicken, während Zen im Westen eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts ist. Die Arbeit versucht, die Hauptlinie der literarischen Zen-Rezeption nachzuzeichnen und sie anhand des Buddhismus-Verständnisses der herausragenden, auf diesem Gebiet forschenden Persönlichkeiten darzustellen. Es ist nicht Gegenstand dieser Arbeit, die Ursachen und Motive - religiöse, geistesgeschichtliche, soziologische u.a. - des Einstroms von Zen in den Westen aufzuspüren und die westlichen Schalt- und Umschlagstellen für diesen Infiltrationsprozeß ausfindig zu machen; ebensowenig konnte die praktische Umsetzung des Zen im Westen in ihren verschiedenen - echten oder unechten - Ausformungen erfaßt und analysiert werden; es handelt sich im ersten Teil lediglich um eine Generalübersicht, die als historischer Rahmen für eine angemessene Einordnung der Persönlichkeit und des Werkes von Graf Dürckheim dienen soll.

Wir versuchen im folgenden, die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland in 5 Phasen zu gliedern, wohl wissend, daß Systematisierungsversuche lebendiger geistiger Phänomene nicht unproblematisch sind; wir glauben jedoch aufzeigen zu können - und leiten daraus die Rechtfertigung

für die periodisierende Darstellung ab -, daß jede Phase ihren je eigenen Stellenwert in der Entwicklung hat und deutlich 5 Schwerpunkte in der Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus auszumachen sind.

Generell läßt sich zur Wirkungsgeschichte des Zen-Buddhismus - einer Sekte des Mahayana-Buddhismus in Japan - sagen, daß dieser relativ spät ins Blickfeld des Westens getreten ist zugunsten anderer östlicher religiöser und philosophisch-mystischer Systeme, wie z.B. des anderen großen Zweiges des Buddhismus, des Theravada bzw. Hinayana oder des chinesischen Taoismus.²

Ernst Benz (1907-1978), dessen Hinweisen zur Geschichte des Zen-Buddhismus im Westen ich im wesentlichen nachgegangen bin, schreibt dazu:

Der Einbruch von Zen in das europäische Geistesleben liegt eine so kurze Frist zurück, daß ich mich selbst noch an die Zeit erinnern kann, als Zen von einigen wenigen Fachgelehrten entdeckt wurde und es noch gar keinen Zen-Snobismus gab, ja niemand daran dachte, daß es so etwas jemals geben könnte.³

Die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat den Zen-Buddhismus nicht zur Kenntnis genommen, das Bild vom Osten wurde bestimmt von der Kenntnis des hinduistischen Schrifttums (z.B. der lateinischen Übersetzung der persischen Version von 50 Upanishaden, das "Oupnek'hat" durch Anquetil-Duperron in Paris 1801/02, dem Werk des Romantikers Friedrich von Schlegel⁴ (1772-1829) "Über die Sprache und Weisheit der Inder" 1808) oder vom Buddhismus-Bild des Philosophen Schopenhauer, der dem Westen ein interessantes, aber wohl sehr subjektives und keineswegs authentisches Bild über den Vedanta und den Buddhismus vermittelte.⁵

Der Theravada-Buddhismus stand während des 19. Jahrhunderts ausschließlich im Mittelpunkt des Interesses der Wissenschaft und der gebildeten Öffentlichkeit und auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat die Begegnung des Westens mit dem Zen-Buddhismus nur sporadisch stattgefunden.⁶

Auch als nach dem Ersten Weltkrieg östliches Denken in starkem Maße - auch als modische Attitüde - in das deutsche Geistesleben eingedrungen ist, war Zen davon so gut wie ausgenommen. In buddhistischen Fachzeitschriften wurden Themen über Zen ab und zu behandelt."

Die Aufmerksamkeit der deutschen Geisteswelt galt nach dem Ersten Weltkrieg zwei asiatischen Phänomenen anderer Art.

E. Benz schreibt dazu:

Aber die damalige Zeit (Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, M.B.) stand so sehr im Zeichen der Begeisterung für die chinesische Religionsphilosophie, deren Fürsprecher, Entdecker und Übersetzer Richard Wilhelm (kursiv gedr.) die gewichtige Gruppe der 'Schule der Weisheit' hinter sich hatte, und der Begeisterung für die indische Geisteswelt, höchst eindrucksvoll repräsentiert durch die Übersetzung des Tripitaka⁸ von K.E. Neumann, daß der japanische Buddhismus nur als bedeutungsloser Abklatsch, ja als Entartungsform des neuentdeckten Theravada-Buddhismus erschien.⁹

Die Sicht Friedrich Heilers (1892-1967) ist von dieser einseitigen Bevorzugung des Theravada-Buddhismus als des eigentlichen Königsweges buddhistischer Versenkung und einer damit korrespondierenden Geringschätzung des Zen-Buddhismus weitgehend geprägt. Dies schlägt sich in einem Frühwerk nieder, des Titels "Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung" (München 1918), in dem er den Zustand der Zen-Meditation als "Gedanken- und Gefühllosigkeit" charakterisiert und die Profanierung des Heiligen als "nervenstärkendes, psychotherapeutisches Mittel" anprangert. Die Verkennung der Zen-Meditation geht bei Heiler sogar so weit, daß er schreibt: "... die buddhistische Versenkung sank aus einer höchsten geistigen und religiösen Tätigkeit zu einem geistlosen, stumpfen Vorsichhinstarren herab."¹⁰ Das mangelnde Verständnis Heilers diesem Phänomen gegenüber läßt sich auch damit erklären, daß er den Zen-Buddhismus nicht aus eigener Anschauung kennengelernt hat. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich grundsätzlich von den meisten seiner Forscher- und Gelehrtenkollegen, die sich der Untersuchung des Zen-Buddhismus mit sehr viel mehr Verständnis und Sympathie näherten.

I. Zen der ersten Stunde: Die exoterische Betrachtungsweise der "Lesemeister"

Die Generation derjenigen Wissenschaftler, die sich der grundlegenden Erforschung und Zusammenarbeit der Hochreligionen widmeten, umfaßt Namen wie Hans Haas, Rudolf Otto, Karl Heim und Wilhelm Gundert. Ihre für eine adäquate Rezeption des Zen zum Teil unterschiedlich akzentuierten Beiträge stimmen alle jedoch darin überein, daß sie diese Richtung des Buddhismus einer gründlichen wissenschaftlichen Analyse für wert erachten und ihr Urteil vom Willen zur Objektivität getragen ist, die Maßstäbe ihrer Qualifizierung in gleicher Weise von einem Sensus für dieses exotische religiöse Phänomen zeugen. Was die Gruppe gleichermaßen verbindet, ist, daß ihre wissenschaftlichen Bemühungen keine nennenswerte Resonanz in der gebildeten Öffentlichkeit gefunden haben. Vielleicht hatte dies seinen Grund darin, daß diese erste Forschergeneration Zen noch von außen betrachtete, ihr Zen-Bild noch exoterisch geformt war; sie entwickelten zwar schon grundlegende und tiefschürfende Einsichten in den neu ins Blickfeld tretenden wissenschaftlichen Gegenstand, aber sie blieben "Lesemeister" - um mit Meister Eckhart zu sprechen -, Theoretiker, die mit Zen selbst keine eigenen, aus der Zen-Meditation gewonnenen Erfahrungen hatten. Wilhelm Gundert, einer der profiliertesten Zen-Forscher dieser Generation, bekennt in hohem Alter und nach lebenslangem Studium:

Aber noch heute kann ich nicht behaupten, in Fragen des Zen ein Sachverständiger zu sein. Es fehlt mir dazu gerade die wichtigste Voraussetzung: die Übung im Zazen und ein daraus hervorgegangenes Erlebnis des Satori.¹

Hans Haas (1868-1934) darf wohl als Mann der ersten Stunde genannt werden. Seit 1915 Professor für vergleichende Religionswissenschaft in Leipzig und Mitherausgeber der renommierten "Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", dem Organ des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins, hat er sich vornehmlich mit dem Amida-Buddhismus beschäftigt, aber auch das Tor aufgestoßen für eine Zur-Kennntnisnahme und Auseinandersetzung

mit dem Zen-Buddhismus.

Haas hat in seiner Zeitschrift, Berlin 1921 (36. Jahrgang, 11./12. Heft), eine "Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum" vorgelegt. Diese Arbeit erfaßt das ganze Schrifttum auf diesem Gebiet im Zeitraum der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten 20 Jahre des 20. Jahrhunderts. Haas stellt sie vor als:

Eine tentative Zusammenstellung der Buch- und Aufsatzliteratur zu den hypothetischen historischen Zusammenhängen und der inneren Verwandtschaft der beiden Religionen sowie zu der Frage nach den kommerziellen, diplomatischen, politischen, folkloristischen und doktrinellen Beziehungen zwischen Indien und dem Fernen Osten einerseits, den Ländern des Uchristentums im besonderen und der westlichen Welt überhaupt andererseits.²

Haas ist innerhalb dieser Zusammenstellung mit 14 Titeln vertreten. Sein Hauptinteresse auf dem Gebiete des Buddhismus galt dem Amida-Buddhismus, einer Variante des Mahayana-Buddhismus, der Buddha Amithaba (unermeßlicher Glanz) verehrt, welcher im Paradies des 'Reinen Landes' (sanskrit. Sukhāvatī, jap. Gokuraku) regiert und in das er diejenigen einläßt, die seinen Namen mit ganzer Seele anrufen, unter Verwendung des Mantras 'Namu Amida Buddha' (Nembutsu).³

Wegen gewisser Ähnlichkeiten mit Aspekten des Protestantismus⁴ wurde dieser Form des Buddhismus auch von Haas besondere Beachtung geschenkt, was auch in seinem Werk zum Ausdruck kommt: "Amida - Buddha unserer Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus (Quellen der Religionsgeschichte, hrsg. im Auftr. d. religionsgesch. Kommission bei der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen). Göttingen und Leipzig, 1910."

Haas betont in Übereinstimmung mit W. Gundert, der seine Erfahrungen ein Vierteljahrhundert später an Ort und Stelle bezieht, die religiöse Werthhaftigkeit des Amida-Kultes.

Im Jahre 1905 veröffentlichte Haas einen Aufsatz des Titels "Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus".⁵ Er beschreibt die Geschichte der Zen-Sekte in Indien und China. Gestalt und Wirken des legendären 28. Patriarchen

und Begründers der Zen-Sekte in China, Bodhidharma (jap. Bo-dai-daru-ma), werden besonders eingehend dargestellt. In historisch detaillierter und überaus kenntnisreicher Weise wird im 3. Teil der Abhandlung die Geschichte der Zen-Sekte in Japan nachgezeichnet. Das Schwergewicht der Darstellung liegt dabei - entsprechend der historischen Bedeutung der verschiedenen Richtungen - auf den 3 Hauptschulen: Rinzaï, Soto und Obaku. Die Studie schließt mit einem Anhang über die Biographien der berühmtesten Zen-Meister.

Haas kann mit Recht als ein hervorragender Fachgelehrter seiner Zeit auf dem gesamten Gebiete der Buddhismusforschung bezeichnet werden, wie ein in derselben Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz beweist.⁶

Nach Haas setzt sich der Kanon des Buddhismus in Japan sowohl aus Hinayana- und Mahayana-Texten zusammen.

Auch der japanische Buddhismus hat ... drei Pitakas (Körbe) oder Hauptabteilungen, aus welchen sich in Nachahmung der brahmanischen Unterscheidung von Mantras, Brahmanas und Sutras der Kanon zusammensetzt ...:

- 1) das Sutra-Pitaka, eine Sammlung von Lehraufstellungen in der Form von Dialogen zwischen Buddha und seinen Jüngern oder Ansprachen Buddhas, umrahmt von Erzählungen, welche Dinge berichten, die zu der Zeit geschahen;
 - 2) das Vinaya-Pitaka, eine Sammlung von Vorschriften für diejenigen, welche sich der buddhistischen Lehre völlig geweiht haben, ein Mönchsrecht, begleitet von erzählenden Angaben der Zeit, zu welcher, und der Umstände, unter denen eine jede dieser zahlreichen Ordensregeln von Buddha aufgestellt worden sein sollen;
 - 3) das Abhidharma-Pitaka, eine Kollektion von Abhandlungen, die die Lehre (Dharma) der Sutras näher erklären oder strittige Punkte erörtern, nicht Worte des Buddha selbst, sondern Erklärungen zu seiner Lehre und ausführliche psychologische Untersuchungen darbietend.
- Die mitgeteilten beiden Klassifikationen (Mahayana- und Hinayana-Texte, M.B.) schon lassen aber ferner erkennen: der japanische oder chinesische Kanon ist ein Doppel-Dreikorb, Mahayana- und Hinayana-Tripitaka. Der letztere ist der an Umfang bei weitem kleinere, und bildet die Grundlage des älteren Buddhismus mit seiner einfachen ethischen Lehre, der erstere, von metaphysischen Spekulationen erfüllte die der entwickelten Form des Buddhismus, wie er sich in Japan findet.⁷

Auch in diesem Aufsatz dokumentiert sich wieder das profunde Fachwissen und der hohe Erkenntnisstand des Religionswissenschaftlers Haas in Sachen japanischer Buddhismus. Damit gehörte er in dieser Forschergeneration zu den wenigen, die

überhaupt dem japanischen Buddhismus - und dem Zen-Buddhismus insbesondere - ihre wissenschaftliche Aufmerksamkeit schenken und damit eine Bresche schlagen in die Front der einseitig dem Theravada-Buddhismus huldigenden Gruppe von Fachgelehrten.

Kudolf Otto (1869-1937), bereiste als erster deutscher Religionswissenschaftler Japan, studierte den Zen-Buddhismus an Ort und Stelle und führte Gespräche mit japanischen Zen-Meistern. Er faßte seine Eindrücke in dem Aufsatz "Über Zen als Extrem des numinosen Irrationalen" zusammen, erschienen Gotha 1923, der als 15. Aufsatz in dem Buch "Das ganz Andere - Aufsätze das Numinose betreffend" enthalten und als Ergänzung zu seinem Hauptwerk "Das Heilige" gedacht ist. Darin stellt er den hervorstechendsten Zug des Zen heraus, nämlich dessen Hang zur Paradoxie, zur absurden Verkehrung des sog. "normalen Denkens". Benz hält deshalb diesen Aufsatz nach wie vor für "das Beste, was über Zen geschrieben ist."⁸

Im folgenden sollen die wesentlichsten Gedanken dieses Aufsatzes kurz referiert werden. Das Zen-Verständnis muß auf dem Hintergrund seiner wissenschaftlichen Methode als auch seiner Auffassung vom Religiösen überhaupt gesehen werden. Die Methode Ottos ist an der Selbstbesinnung orientiert, am Primat der religiösen Erfahrung vor aller rationalen Spekulation. Er schreibt dazu:

Daß in aller religiösen Untersuchung, statt hochfliegender Spekulation, mit Schleiermacher zunächst der Weg der Selbstbesinnung zu gehen sei, nämlich der Besinnung auf die religiöse Erfahrung selber, so wie wir sie in uns und mehr noch in den Mustern und Typen religiösen Erfahrens vorfinden, das ward mir klar von der Zeit an, als ich versuchte, mich selber über das Wesen des Religiösen und des Christlich-religiösen ins klare zu bringen. ... Lange bevor wir filosofieren oder theologisieren, ist ja das Leben selber und das Erfahren und Besitzen am Werke, ist unser sittliches und religiöses Erfahren und Erkennen tätig.⁹

Die Auffassung Ottos vom Religiösen ist charakterisiert vom Moment des Irrationalen, er nennt es die "Lebens-Jenseitigkeit Gottes". (Gemeint sind hiermit die irrationalen, über alle 'natürlichen' Begriffe von Leben usw. hinausgehenden Momente des Göttlichen in seinen rein numinosen Prädikaten.)¹⁰

Dieser hermeneutische Ansatz hat Otto den Weg zur Erschließung des Zen erleichtert.

Zen bringt er gleich zu Beginn seines Aufsatzes mit "Mystik" zusammen, eine Auffassung, die in der Geschichte der westlichen Rezeption des Zen-Buddhismus noch stark betont werden wird, insbesondere von D.T. Suzuki. Mystik ist für Otto gekennzeichnet vom Hang zu "Irrationalitäten, Antinomien, Paradoxien".¹¹

Das Wesen des Zen ist für Otto "aus dem tiefsten Ernste des Irrationalen des Numinosen selber geboren."¹²

Dieser stark vom Irrationalen geprägte Grundzug des Zen macht diesen - aus Ottos Sicht - zu einer Religion par excellence.

Der zweite wesentliche Zug des Zen, die "Hauptsache am Zen", ist für Otto "aber nicht eine Grundidee sondern eine Erfahrung, die sich nicht nur dem Begriff sondern sogar der Idee selber entzieht."¹³

Am Beispiel einer Bildbetrachtung des meditierenden Bodhidharma, des legendären Patriarchen des Zen-Buddhismus, will uns Otto das suchende Verlangen als das wesentliche Ziel des Zen vor Augen führen.¹⁴

Er schreibt:

Daß dieser Sitzende ein Etwas sucht, auf das schlechthin alles ankommt, gegen das schlechthin alles gleichgültig ist, ein Etwas mit einem Worte, wie es nur das Numinose selber hat, springt unmittelbar entgegen.¹⁵

Dieses Etwas, das er sucht, ist das Eingehen ins Nirwana, begriffen nicht etwa als ein jenseitiges Heilsparadies, sondern das Buddhaherz wird im eigenen Herzen gefunden, "Sam-sara selber ist jetzt Nirwana. Das drängende Suchen nach einem außer dem Sein gedachten Heilsziel kommt zur Ruhe, denn das Gesuchte ist im Sein selber gefunden und mit ihm einig."¹⁶

Otto stellt immer wieder die "Unausdenkbarkeit" und "völlige Unsagbarkeit der Sache" heraus und vergleicht diese mit dem mystischen Zustand, dessen Merkmale in erster Linie

formaler und weniger inhaltlicher Natur sind.¹⁷

Als Hauptmerkmale des mystischen Erlebnisses, des Satori, nennt Otto die Unausdrückbarkeit und mithin Unübertragbarkeit, ebenso wie die Plötzlichkeit dieses Ereignisses, letzteres Merkmal er in einer Anmerkung sehr treffend mit dem Begriff des "Stichflammenartigen" umschreibt.¹⁸ Die Erleuchtungserfahrung selbst, das Aufgehen des Wesensauges kleidet Otto in die Metaphorik poetischer Sprache und wird hiermit dem Sachverhalt am ehesten gerecht, wenn er von "Anstoßerlebnissen" spricht, "die das Eis zum Springen, die Spannung zur Entladung, die Mutterlauge zum plötzlichen Zusammenschießen der Krystalle, die Schuppen zum Abfallen vom Auge bringen."¹⁹

Zwei Merkmale sind Otto am Zen noch aufgefallen: zum einen die paradoxen Formulierungen der Koans, "eine Art erzieherlicher Knüffe für die Seele, um sie ideogrammatisch in eine gewünschte Richtung hineinzuboxen";²⁰ zum anderen die Zurückhaltung und Scheu des Zen über die Erfahrung der in der Meditation gewonnenen Erlebnisse zu reden. "Wie Adel, der sich bemerkt, kein Adel mehr ist, so ist Zen, wenn er von Zen redet, kein Zen mehr".²¹ Die Lust an der Paradoxie und die Ablehnung begrifflicher Objektivierung von religiösen Erfahrungen gerät dadurch manchmal in die Nähe des Frevelhaft-Gotteslästerlichen. Otto zitiert den berühmten Ausspruch Rinzais: "O ihr Nachfolger der Wahrheit. Wenn ihr den Buddha trifft, tötet ihn. Wenn ihr den Patriarchen trifft, tötet ihn."²²

Eine Beobachtung Ottos, die sein tiefes Verständnis für den Zen-Weg illustriert, soll noch mitgeteilt werden: das ist der Zusammenhang von Zen und der japanischen Kunst. Seine Einfühlsamkeit in dieses komplexe Phänomen schlägt sich in den Zeilen nieder:

Und Zen ist auch das Paradoxe so mancher Bilder, die man heute gelegentlich als verfrühten östlichen 'Expressionismus' fassen möchte: diese seltsamen, tief eindrucklichen Landschaftsbilder, auf denen wenige Flecke, auf den ersten Blick fast völlig unenträtselbar, wie ein

Zen-Lakonismus, eine ganz kleine Welt zusammenfassen und vergeistigen zu einem Ideogramm des Unsaßbar-unübertragbaren.²³

Dieser Aufsatz von Otto hatte noch keine Wende des Zen-Verständnisses in Deutschland herbeigeführt, jedoch zumindest den Boden bereitet für eine weniger von Vorurteilen behaftete Auffassung der deutschen Fachgelehrten über den Zen-Buddhismus. Nach H. Dumoulin hat dieser Aufsatz religionswissenschaftliche Maßstäbe gesetzt und ist als geradezu "klassisch" zu bezeichnen. "Die Religionswissenschaft wird bei der Beurteilung des Zen immer auf dieses erste Bild vom Zen, das im Westen Rudolf Otto so eindrucksmächtig zeichnete, zurückgreifen." (H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg ..., S.11).

Zu den wenigen deutschen Religionswissenschaftlern und Theologen, die sich ein realistisches Zen-Bild verschafften, gehörte Karl Heim (1874-1958), Tübinger Professor der Systematischen Theologie. Er hatte ebenfalls den Zen-Buddhismus aus eigener Anschauung auf einer Japanreise im Jahre 1923 kennengelernt.

Heim veröffentlichte seinen Aufsatz "Der Zen-Buddhismus in Japan" in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge, 4. Jahrgang 1923, Heft 4, S.245-259.²⁴

Heim weist einleitend darauf hin, daß "noch eine zusammenhängende deutsche Darstellung des Zenismus" (S.140) fehlt. Er stützt sich auf die Kenntnis des Werkes des japanischen Buddhisten Kaiten Nukariya, The Religion of the Samurai (Luzac's Oriental Religions Series Vol.IV), London 1913.²⁵

Seine Beurteilung des Zen gewinnt er aber aus der originären Erfahrung, aus dem Besuch von Klöstern und Gesprächen mit Äbten und Mönchen (z.B. dem Klosterbezirk von Tsurumi zwischen Tokio und Yokohama).

Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Geschichte des Zen, insbesondere über dessen legendären Patriarchen Bodhidharma und der "Verwandtschaft zwischen dem Zen-Buddhismus und dem Geist des japanischen Rittertums" (S.143) im

13. Jahrhundert, kommt Heim auf eine Besonderheit des Zen-Buddhismus zu sprechen, die Otto ebenfalls konstatiert hat: seine Schrift- und Dogmenfeindlichkeit.

Der Zenismus lehnt alles Geschriebene und dogmatisch Fixierte ab. Die Schrift ist für ihn nur nutzloses Papier. Auch die Heilige Schrift ist nur 'der Finger, der nach dem Mond der Buddhaschaft zeigt'. Haben wir den Mond erkannt und sehen seine Schönheit, so brauchen wir den Finger nicht mehr. (S.143/44)

Ein zweiter Zug der Zen-religion hängt damit zusammen, die sogenannte Zen-Aktivität. Das Unsagbare wird durch eine Bewegung, eine Geste ausgedrückt. Eine solche Geste ist z.B. eine Ohrfeige, die der Meister dem fragenden Schüler erteilt, oder ein Schwung mit einem Instrument, das die Zen-Prediger in der Hand haben, oder ein Schlag auf den Tisch, ein Händeklatschen, ein unartikulierter Schrei. (S.144)

Nach diesen Besonderheiten des Zen versucht Heim die religiösen Grundgedanken, den "Inhalt der Zen-religion" darzustellen, "soweit man ihn überhaupt ausdrücken kann." (S.144)

Heim erfaßt mit feiner Einfühlungsgabe die Nähe der Zen-Philosophie zur intuitiven Wahrheit, zum genauen Anschauen der konkreten Dinge, zum Sehen der Wirklichkeit mit Herz und Geist.²⁶

Die Zen-Philosophie ist geschrieben in den einfachen und vertrauten Tatsachen: Die Sonne geht im Osten auf, hoch ist der Berg, tief ist das Meer, der Frühling kommt mit den kirschblüten, der Sommer mit der kühlen Brise, der Winter mit den Schneeflocken ... Um die Sprache aller Dinge zu vernehmen, muß man in sie hineinsehen, nicht kritisierend, nicht erklärend, sondern fühlend, nicht abstrahierend, sondern erfassend. ... Wir müssen durchdringen durch die harte Kruste der Materie mittels der Strahlen unseres innersten Bewußtseins. (S.145)

Heim betont sodann den ikonoklastischen Charakter des Zen, um den sich viele Anekdoten ranken - z.B. die des Zen-Patriarchen, der seinen Ofen mit Buddha-Bildern heizt -, ebenso wie die Feindschaft des Zenismus gegenüber der Objektivierung des religiösen Gegenstandes, eine Beobachtung, die K. Otto auch gemacht hat.

Heim kommt zu dem Ergebnis: "Der Gegenstand des Zen-Gottesdienstes kann überhaupt nicht vergegenständlicht oder

genannt werden." (S.146)

Die Verehrung des Zen-Buddhismus richtet sich auf ein gewisses Etwas, das "als die Quelle alles Lebens im Universum" (S.146) bezeichnet wird, als ein Lebensprinzip, das sowohl für den Mikrokosmos als auch den Makrokosmos gilt. An diesem Punkt entwickelt er auch den Gegensatz zwischen indischem Buddhismus, der die beiden Welten des Samsara und Nirwana radikal trennt, und nördlichem Buddhismus, der von der Identität beider ausgeht, ebenso wie von der Existenz der Buddhanatur in allen Menschen. ("Jedes fühlende Wesen hat eine latente Buddhanatur." S.148)

Auf der Suche nach der eigentlichen Kraftquelle des Zenismus glaubt Heim sie in der alten Praxis einer bestimmten Konzentrationsübung dingfest machen zu können. Das Ziel dieser Übung ist ein dreifaches: Der erste Schritt ist, Herr der äußeren Dinge zu werden, d.h. die Erscheinungen der Sinnenwelt dem Befehl des Geistes zu unterstellen, der zweite Schritt besteht darin, Herr seines Körpers zu werden, d.h. alles Ertragen-können lernen, ohne apathisch zu werden - wie dies nach Heim den indischen Buddhismus kennzeichnet -, und drittens das seelische Gleichgewicht in allen Lebenslagen zu erlangen. Das wichtigste Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist die Sitzmeditation, das Zazen. Wenn wir die Auffassung Heims gerade in diesem Punkte mit derjenigen F. Heilers vergleichen, fällt der Unterschied und der 'Fortschritt' im Verständnis des Zen-Buddhismus auf: Für Heiler ist Zazen ein stumpfsinniges Vor-sich-hinstarren, für Heim ist es das wahre "Dhyana", das uns auf die Stufe "des erleuchteten Bewußtseins in vollkommener Seligkeit" (S.151) führt.

In ebenso verdienstlicher Weise korrigiert Heim das Bild vom Buddhismus als einer "lebensverneinenden Religion" (S.151) schlechthin, indem er der nördlichen Variante des Zen-Buddhismus eine gewisse Lebenstüchtigkeit bescheinigt.²⁷

Zum Schluß seiner Betrachtung möchte Heim den grundsätzlichen Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum kurz

deutlich machen. Die unüberbrückbare Kluft zeigt sich in der "entgegengesetzten Wertung der Einzelpersönlichkeit" (S.152). Für den Buddhismus ist die Existenz

eines individuellen Ichs eine Illusion und die Vorstellung davon das eigentliche Hindernis auf dem Weg zur Erlösung, für das Christentum ist das "kleine Ich keine Illusion, sondern eine letzte Wirklichkeit, der wir nicht entrinnen können". (S.153)

Von daher ergibt sich ganz natürlich eine fundamental andere Auffassung in Bezug auf die Begriffe wie "Schuld" oder "Seelenheil". Für den Buddhismus ist die Einzelseele nur ein Bestandteil der Allseele und der Eingang ins Nirwana "die Rückkehr ins Allsein ist nur eine Frage der Zeit" (S. 152), je nach dem geistigen Reifegrad des einzelnen. Analog dazu bedeutet dies für die christliche Vorstellung von 'Schuld' und 'Sünde':

Wenn es so steht, kann es natürlich Sünde im christlichen Vollsinn des Worts, d.h. eine Schuld, die mich, wenn sie nicht vergeben wird, in alle Ewigkeit von Gott trennt, überhaupt nicht geben. ... Die Angst vor dem Sturz in den Abgrund kann nicht entstehen, ebensowenig aber der jubelnde Dank für die Gnade, die über den Abgrund hinüberträgt. Aber nicht nur die Schuld verliert ihr unendliches Gewicht, auch das Lebensschicksal hat nicht den Ewigkeitsernst, den es für den abendländischen Menschen hat. Schmerz, Liebeskummer und Tod werden vom Ostasiaten viel leichter genommen als vom Abendländer. (S.152/153)

Das Verdienst Heims kann, abgesehen vom religionswissenschaftlichen Wert dieser Studie, auch aus der theologischen Perspektive und Situation der damaligen Zeit nicht hoch genug veranschlagt werden. Dies kleidet E. Benz in die folgenden Worte:

Die Feststellung dieses tiefen Unterschiedes zwischen dem zenistischen und dem christlichen Heilsweg beruht hier aber auf einer ernsthaften, tiefen Bemühung, wie sie in der damaligen protestantischen Theologie (= Hochflut der dialektischen Theologie, M. B.) selten anzutreffen ist.²⁸

Als letzter dieser ersten Generation von Zen-interessierten Wissenschaftlern sei noch Wilhelm Gundert (1880-1971)

erwähnt, dessen Zen-Forschungen in eine "frühe" und "späte" Phase eingeteilt werden können. Die frühe Phase fällt in die Zeit, als Gundert 1926 als Missionar nach Japan kam und danach als Leiter des Japanisch-Deutschen Kulturinstitutes in Tokio tätig war. Die späte Phase ist gekennzeichnet von der Übersetzung und Kommentierung des Bi-yän-lu (vgl. Kap.IV, S.74); die Beschäftigung damit hat Gundert erst nach seiner Emeritierung als Professor der Japanologie in Tübingen im Jahre 1946 begonnen und bis zu seinem Lebensende 1971 intensiv betrieben, ohne daß es ihm vergönnt war, dieses Werk zum Abschluß zu bringen.

In den ersten Jahren seines Japanaufenthaltes kam er vornehmlich mit dem Amida-Buddhismus in Berührung, besonders in den ländlichen Gegenden Japans, denen seine missionarischen Bemühungen in erster Linie gegolten haben. Sein wissenschaftliches Interesse richtete sich jedoch darüber hinaus auf die Erforschung der Religionen Japans insgesamt und so entstand sein systematisches Werk der "Japanischen Religionsgeschichte".

Gundert beschäftigt sich mit der Zen-Sekte auf S.95-102 seines Werkes 'Japanische Religionsgeschichte', Tokyo 1935, damals Leiter des Japanisch-Deutschen Kulturinstitutes Tokyo. Einige Gedanken sollen kurz referiert werden.

Gundert stellt das Phänomen der Erleuchtung als für den (Zen-) Buddhismus konstitutiv heraus.

Ist Gebet die Seele des Christentums, so die des Buddhismus Versenkung (Dhyâna, chin.: Ch'anna, jap.: Zen-na, kurz: Zen). Versenkung aber sucht letztlich nur eines: die Erleuchtung des Geistes, ohne die es ebensowenig lebendigen Buddhismus gibt, wie wahres Christentum ohne Wiedergeburt. (S.96)

Aus der besonderen Form der Traditionsvermittlung im Zen, nämlich der von Geist zu Geist, leitet Gundert die Wertlosigkeit des Wortes ab. "Deshalb erkennt das Zen auch keine kanonische Schriften an, es 'steht nicht auf Buchstaben' (fu-ritsu Mon-ji).²⁹ (S.97)

Weiterhin ist dieses Traditionsverständnis des Zen auch die Grundlage für die Auffassung, "daß keine Philosophie oder

Dogmatik imstande ist, das Erlebnis der Erleuchtung herbeizuführen, und behandeln es darum, echt mystisch als absolutes, unberechenbares Geheimnis. Sie (= die Zenschulen, M.R.) suchen deshalb in der Übung des Zen nicht wie die andern Sekten, besonders Tendai und Shingon, Vertiefung in bestimmte dogmatische Wahrheiten, kontemplative Verdichtung und innerliche Aneignung der traditionellen Schullehre, sondern das Gegenteil davon: Beschwichtigung aller Unruhe des Gedankens, weil nur dem innerlich völlig Leeren das große Erlebnis zuteil werden kann. (S.96/97)

"Praxis und Geist der Zenschulen" sieht Gundert so: Die wichtigste praktische Übung des Zen ist das Za-zen, die Kontemplation im Hock- oder Lotossitz, die auf das große Erlebnis vorbereitet,

wo die verborgene Buddhanatur des Menschen hervorbricht und dieser eben in seiner völligen Entleerung aus einem Knechte zum Herrn aller Dinge wird: das Erlebnis der E r l e u c h t u n g (von den Zenschulen mit Vorliebe rein japanisch "Satori" genannt, sonst Bodai, nach dem indischen Bodhi). Wann und wie dies eintritt, entzieht sich aller Berechnung und Beeinflussung von außen. (S.101)

Der Geist der Zenschulen ist geprägt vom Koan, das besonders in der Kinzai-Schule gepflegt wird.³⁰

Die Eigenart dieses literarischen *genus* beschreibt Gundert so:

Die Lieder und Anekdoten dieser Zenschriften sind durchströmt von einem Hochgefühl souveräner Freiheit, wie es sonst nicht leicht zu finden sein dürfte. Dem Meister der übergegensätzlichen, gestaltlosen Wahrheit strömen die Paradoxien, Gestalten und Rilder nur so zu. Man hat daher auch im Osten das Zen vielfach mißverstanden, als komme es dabei nur auf Witz und Originalität an. In Wahrheit sind alle diese Paradoxien ebensoviele Versuche, den Geist aus den Fesseln der Gegensätzlichkeit, aus Bejahung und Verneinung zu befreien Das Zen erweist sich damit als echtes Kind der Mahāyāna-Philosophie, speziell des Śūnyayāda. (S.102)

Gundert hat in wenigen Sätzen Wesentliches über Zen gesagt. Ausführlicher tut er dies in der 2-bändigen Ausgabe des oben schon erwähnten, Bi-Yän-Lu Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verdeutscht und erläutert von W. Gundert, das wir in Kap. IV, S. ff. einer Analyse unterziehen.

So hat diese Forschergeneration der ersten Stunde die Grundlagen geschaffen für die Vermittlung des Zen an den Westen. Für Deutschland ist dieser Brückenschlag zwischen Zen-Buddhismus und westlichem Geist einem paritätisch besetzten Forscherteam gelungen, dem japanischen Zen-Buddhismus der Rinzai-Schule und Universitätsprofessor, Ohasama Shūei, und einem jungen deutschen Gelehrten aus der "Südwestdeutschen Schule" des Neukantianismus, August Faust.

II. Pioniergeneration in Deutschland: Die esoterische Betrachtungsweise der "Lebemeister"

Diese Phase wird von Forschern repräsentiert, die man als Zen-Kenner im eigentlichen Sinne des Wortes betrachten kann. Im Gegensatz zu den Vertretern der ersten Gruppe, die sich mit dem Zen-Buddhismus auf theoretisch-abstrakter Ebene auseinandersetzten - eben nur "Lesemeister" waren -, ist das gemeinsame Kennzeichen dieser neuen Forschergeneration, daß sie Zen auch aus der persönlichen Erfahrung des Zen-Übenden kennen, sie sind Eingeweihte, Esoteriker - oder um in der Sprache Meister Eckharts zu bleiben -, "Lebemeister". Sie kennen Zen nicht nur von außen, sondern auch von innen, sie haben sich auf den langen und mühsamen Zen-Weg begeben und äußern sich aus dieser Sicht zur Problematik.

In dieser Phase haben also die "Praktiker", die Zen-Adepten das Wort. Eugen Herrigel darf als Prototyp dieser Generation betrachtet werden, als einer, der auf dem Zen-Weg weit vorangekommen ist, vielleicht ans Ziel - wenn es dieses überhaupt gibt.

Eine wichtige Station in der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Deutschland ist das Werk: "Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan - Ausgewählte Stücke des Zen-

Textes - übersetzt und eingeleitet von Schuej Ohasama, herausgegeben von August Faust, mit Geleitwort von Rudolf Otto, Gotha 1925".

Das von Rudolf Otto beigezeichnete Geleitwort präzisiert und vertieft seine schon in seiner Abhandlung "Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen" ausgesprochenen Erkenntnisse über das Wesen des Zen. Da verweist R. Otto, - der zu dieser Zeit in Deutschland als einziger namhafter Gelehrter auf dem Gebiete des Zen fachkundig war und deshalb auch von den Autoren Ohasama/Faust um ein Geleitwort gebeten wurde, in der Hoffnung, auf das relativ unbekannte Forscherpaar und die Sache des Zen in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit aufmerksam zu machen -, wiederum auf die "seltsame mystische Logik der Identifikationen der absoluten Gegensätze", ebenso auf die Erkenntnis, daß "das Letzte, sei es Buddha, sei es das Heil, sei es der Atman 'na padarthagocarum', d.h. nicht in unseren Kategorien ausdrücklich sei, und also auch über dem Gegensatze von Bejahung und Verneinung sei".¹ Die höchste Wahrheit ist un-
gegenseitlich, unaussprechlich, nicht in Worte auszudrücken; deshalb "ist alles Wort der Lehre unzureichend, und die heiligen Lehrbücher (Śāstra's) verlieren ihren Wert für die höheren Erkennen."²

Diese Besonderheit zenistischen Wahrheitsstrebens erkennt Otto auch als ein Problem, "bei dem es uns Westlern schwindeln und vor den Augen flirren kann."³ Das Verhältnis östlicher und westlicher Spiritualität exponiert Otto auch noch in einem Hinweis auf - das schon erwähnte - Werk von Kaiten Nukariya "The Religion of a samurai. A study of Zen-philosophy and discipline in China and Japan. Vol.IV. London, Luzac and Co., 1913", dessen Intention er so beschreibt:

Dieses Buch, so gehaltvoll es ist, leidet allerdings stark unter dem Versuche des Verfassers, diese magische Ideenwelt des Ostens einzudenken in unsere westlichen philosophischen Kategorien und sie mit ihnen zu wechseln.⁴

Nachdrücklich betont Otto den eigenständigen Charakter der Zen-Mystik und erteilt vom religionsgeschichtlichen Stand-

punkt aus jeglicher Übernahme des Zen in andere philosophische oder religiöse Systeme - des Westens etwa - eine Absage, wenn er im Schlußsatz seines Geleitwortes schreibt:

Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem so dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält. Und das gilt auch vom Zen.⁵

Das Problem der von E. Benz so gegeißelten Verwestlichung des Zen wird hier aufgeworfen und soll von nun an zum brisanten Spannungsmoment in der Geschichte des Zen auf europäischem Boden werden. Im Bewußtsein der beiden Autoren des Werkes spielt dieses Problem noch keine dominante Rolle - es kam ihnen "auf möglichste Verdeutlichung dessen an, was wir Europäer etwa den 'religiösen Gehalt' nennen würden" Vorwort S.XI - höchstens in der abgeschwächten Form von Übersetzungsschwierigkeiten der Zen-Texte, die zwar in die "philosophischen Terminologien" europäischer Philosophie übertragen wurden, gleichwohl aber Anlaß zu zen-mäßigen Diskussionen gaben, da Prof. Ohasama immer wieder sein Veto gegen eine allzu rationale Fixierung der Zen-Texte einlegte. Faust beschreibt diese Atmosphäre der Diskussionen so:

Sehr oft freilich mußte ich mir sagen lassen: 'Was Sie schreiben wollen, ist zwar nicht gerade falsch. Aber es ist viel zu rational, viel zu klar, viel zu verstandesmäßig, kurz - viel zu europäisch. Man kann die Wahrheit nicht erklären, man kann sie nur selber erleben.' Und dann kam es vor, daß Prof. Ohasama mir plötzlich ein Stäubchen Zigarettenasche auf seiner Fingerspitze entgegenhielt: 'Dieses ist höchste Wahrheit!' Dabei sah er mich mit großen, ernstesten Augen an und sagte schließlich lächelnd: 'Nicht wahr, das verstehen Sie nicht?' Vielleicht habe ich seitdem einiges verstehen gelernt durch meine Zusammenarbeit mit Prof. Ohasama; und vielleicht kann auch der deutsche Leser dieses Buches etwas ahnen von der religiösen Ergriffenheit der zenistischen Heiligen und des Mannes, der uns hier etwas von ihren Schriften übersetzt hat.⁶

Ein Spezifikum dieses Werkes ist, daß ein Zen-Meister - er gehörte "zum engsten Schülerkreis des Patriarchen der Rinsai-Sekte zu Beginn der 20er Jahre dieses Jahrhunderts" cit. nach Benz, Zen in westlicher Sicht, S.9 - und ein zen-beflissener Kenner europäischer Philosophie hier gei-

stig zusammenarbeiteten, ihrer Übersetzung der Zen-Texte der chinesische oder japanische Urtext zugrunde gelegen hat und nicht, wie E. Benz schreibt, "viele spätere Werke über Zen deutsche Übersetzungen englischer Übersetzungen originaler Zentexte" sind.⁷

Der Übersetzer der Zen-Texte, Prof. Ohasama, rechtfertigt sein Unternehmen in echt buddhistischer Manier:

Wie darf ich, ein so Unvollkommener, hier über heilige Schriften etwas sagen wollen? Weil darin steht: Der echte Buddhist soll zuerst Andere über den Strom setzen, bevor er an sich selbst denkt. Und dann: seit vielen Jahren lerne ich in Japan den Zenismus kennen und lebe nun darin. Ich habe die ehrwürdigen Texte nicht nur gelesen und in sie einzudringen versucht, sondern ich habe auch geübt nach der Vorschrift und dabei wohl von dem etwas erlebt und erfahren, das unaussagbar ist. Ich bin kein Philologe von Fach. Aber andererseits weiß ich, daß man mit bloß philologischen Kenntnissen an diese Texte im Grunde gar nicht herankommt; Übersetzungen, etwa von Hymnen, die ich bisher kennen lernte, haben mich nicht befriedigen können; für eine Sache, die man nicht kennt, findet man selten das rechte Wort.⁸

Das Werk wurde nach folgendem arbeitsteiligen Plan erstellt: Prof. Ohasama war der Interpret der Zen-Texte, Dr. Faust bemühte sich um die adäquate Übertragung des "religiösen Gehaltes" der Zen-Texte in eine verständliche, klar formulierte Sprache, ebenso um die sehr ausführlichen religiös-philosophischen Kommentare zu den Texten, Dr. Herrigel, der einige Jahre später noch in sehr exponierter Weise in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen wird, versuchte sich daran, die ästhetischen Feinheiten der poetischen Teile der Texte herauszuarbeiten.

In einer sehr umfangreichen und kenntnisreichen Einleitung werden Geschichte und Wesen des Zen-Buddhismus in geraffter Art dargestellt. Einige wesentliche Gedanken sollen kurz wiedergegeben werden:

1. Der indefinible Charakter der Zen-Lehre wird besonders stark hervorgehoben. Die Gestalt des Zen wird als gestaltlos, seine Lehre als in Worten nicht aussagbar bezeichnet. Das Verhältnis von Lehre und Wahrheit wird durch ein in der Zen-Literatur bekanntes Bild erläutert:

Zen ist die Wahrheit selbst, nicht das Wort, sondern der Geist der Wahrheit. Das Wort ist ein bloßes Zeichen, bloße Lehre von der Wahrheit, aber der Geist ist der Urquell der Wahrheit selbst. Die Lehre ist nicht überflüssig, da man schwerlich ohne Fingerzeig den 'Mond der Wahrheit' zu finden vermag. Aber der Finger ist nicht das Letzte, sondern der 'Mond der Wahrheit' ist das letzte Ziel. Deshalb enthüllt sich die Wahrheit nur als allumfassendes und vollendetes Ganzes. ... Wahrlich, die Wahrheit ist ungeboren und unsterblich, weder vermehrbar noch verminderbar; sie ist von Uranfang und ewig da. Das ist das Wesen des Zen. Dieses Meer ist ziellos und raumlos, dem Verstande unerreichbar und unermeßlich Alle Erklärungen und Auslegungen bleiben leere Worte und vermögen es nicht, den Geschmack dieses Meeres zu umschreiben. Nur durch unmittelbares, stummes Erleben kann man das Ziel erlangen. Denn das erstrebte Wahrheitsganze bleibt jenseits aller Teile. Und doch offenbart es sich überall, auch im kleinsten Teilchen der Sinnenwelt. Es bleibt jenseits aller Gegensätze, und doch bringen diese das Übergegensätzliche zum Ausdruck.⁹

2. Der Weg zur Wahrheit kann nur gefunden werden mit Hilfe eines Lehrers, eines geistigen Führers.

Wer in seine ewige Heimat zurückkehren will, der muß dem wahren Führer folgen, welcher ihm den rechten Weg zeigt. ...

Im Zenismus ist es das Wichtigste, daß man zunächst einmal den wahren Lehrer gefunden hat, der dem neuen Leben zur Geburt verhilft. Wer seiner Hilfe noch bedarf, der soll nur ihm folgen und von ganzem Herzen vertrauen.¹⁰

3. Das Erlangen der Wahrheit ist identisch mit der Buddha-Natur, die "der Schlüssel zur Erlösung des Lebens und der Welt ist."¹¹ Außer dem Lehrer ist dafür das richtige Sitzen, das za-zen, eine conditio sine qua non.

Die edle Perle der eigenen Natur, welche selber Buddha-Natur ist, kann man nur im 'klaren, stillen und frischen Wasser' des 'Sa-Zen', des richtigen Sitzens und Übens antreffen und nicht durch theoretischen Unterricht erreichen. Also muß jeder selbst danach streben, in seinem eigenen Inneren die Perle der Buddha-Natur zu finden, doch soll man sich von dem wahren Lehrer, welcher der Vertreter Śākya-Buddhas selbst ist, auf das richtige 'Sa-Zen' hinweisen und das Erlebnis von ihm auf seine Echtheit prüfen lassen.¹²

4. Als These dieses Werkes ließe sich die Auffassung bezeichnen: Zen ist weder Philosophie noch Wissenschaft, sondern eine Religion, eine religiöse Praxis mystischer Provenienz.

Zenismus ist nichts anderes als Buddhismus, und Buddhismus ist nicht Philosophie, sondern Religion. Auch der Zenismus ist also keine Philosophie. Er besteht außer in der 'Lehre' vor allem in 'Anvertrauen' der Wahrheit.¹³

5. Diese letzte übergegensätzliche Wahrheit hat Śākya-Buddha erfahren, er ist der Garant für die Wahrheit der Lehre und der in ihr enthaltenen Heilsversprechung.

Er (= Śākya-Buddha, M.B.) ist nicht in erster Linie Philosoph, sondern Heiliger; seine Lehre ist nicht abstrakte Theorie, sondern echte, weltüberwindende Wahrheit und Menschenrettung.¹⁴

6. Die Lehre Buddhas über die vierfache Wahrheit, den achtfachen Pfad und den zwölffachen Kausalnexus ist verstandesmäßig nicht nachvollziehbar, "sie kann nur unmittelbar erlebt werden."¹⁵

7. Die historische Quelle der Zen-Lehre liegt in den Schriften der Sanron-Sekte, deren Begründer Nāgārjuna ist. Seine Lehre wird so charakterisiert:

Die Sanron-Sekte vertrat mit scharfsinniger Systematik die Lehre vom vollendeten Nichts und von der übergegensätzlichen Wahrheit. Nach dieser Lehre ist die Wahrheit dem Verstande unzugänglich. Denn sie ist ungeborn, unsterblich, nicht-leeres Nichts, nicht bloßes Sein, keine Vielheit, keine bloße Einheit, kein Gehen und kein Kommen. Die Wahrheit ruht im absoluten Mittelweg.¹⁶

Diese Sekte betont außerdem den schon in Punkt 1 erwähnten dogmen- und schriftfeindlichen Zug des Zenismus.

Man sagt, der Zenismus sei im Grunde mit der Sanron-Sekte verwandt. Aber der Zenismus ist eigentlich keine Sekte, denn er enthält keine eigentliche Lehre. Er bedarf keiner Bücher und keiner Philosophie zu seiner Grundlage, sondern nur des Geistes Buddhas. Er bedarf nur der Wahrheit selbst. Darum ist es auch nutzlos, ihn in irgendeine theoretische Form pressen zu wollen.¹⁷

8. Dieser Priorität der Praxis verdankt der Zenismus auch seinen starken Einfluß auf Staatsmänner und Feldherren, Männern also, die der Tat zugetan und der Blässe des Gedankens abhold sind. Faust/Ohasama berichten uns, daß Kaiser Meijdji (1868-1912), der 'Große Kaiser' und Begründer Neu-Japans¹⁸ von dem berühmten Staatsmann Tesschu-Jamaoka "treu und streng" erzogen wurde (S.53), der gleichzeitig ein berühmter Zen- und Fechtmeister war.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Bedeutung dieses Werkes innerhalb der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Deutschland: einmal in der Betonung des religiösen Charakters der Zen-Lehre liegt, zum zweiten im absoluten Vorrang des subjektiv-erlebensmäßigen Momentes des Zenismus vor allem theoretisch-abstrakten Verständnis und zum dritten in einer daraus resultierenden Schwierigkeit bzw. Quasi-Unmöglichkeit, diese Lehre für ein westliches, von europäischer Philosophie geprägtes religiöses oder philosophisches System zu vereinnahmen. Trotz dieser vertieften Einsicht in das Wesen des Zen und der wissenschaftlichen Gründlichkeit der Autoren dieses Werkes hat dieses Buch nicht den gewünschten Anklang in der gebildeten und wissenschaftlichen Öffentlichkeit gefunden und nicht die entscheidende Wende im westlichen Verständnis des Zenismus herbeiführen können. Dies sollte Eugen Herrigel mit seinem Buch "Zen in der Kunst des Bogenschießens" vorbehalten sein.

Trotz der intensiven Bemühungen von Ohasama und Faust um eine dem Geiste des Zen angemessene Übersetzung ist es nicht gelungen, diesen Zen-Texten Eingang in das Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit zu verschaffen. Mehr Erfolg hatte damit das schmale Bändchen von Eugen Herrigel mit dem Titel: "Zen in der Kunst des Bogenschießens". Die Bedeutung dieses Mannes und seine enorme Wirkungsgeschichte machen es notwendig, dieses Kapitel der Zen-Rezeption etwas ausführlicher darzustellen; deshalb einige Worte zur Vorgeschichte dieses Buches und zur Lebensgeschichte des Verfassers.

Eugen Herrigel (1884-1955) war Schüler der Neukantianer Windelband und Rickert. Nach der Heimkehr aus dem ersten Weltkrieg gab er den Nachlaß des gefallenen Freundes Emil Lask heraus, ebenfalls ein aus der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus hervorgegangener Philosoph. In der Zeit der Mitarbeit am Gemeinschaftswerk der von Faust editierten Zen-Texte habilitierte er sich bei Heinrich Rickert und nahm anschließend seine Lehrstätigkeit als Privatdozent an der Universität Heidelberg auf. Kurz darauf erhielt er einen Ruf an die Kaiserliche Tohoku-Universität in Sendai, Japan, um Geschichte der Philo-

sophie zu lehren. Bereits im Jahre 1921 wurde durch den Umgang mit Japanern, die in Heidelberg Philosophie studierten - unter ihnen der Co-Autor des Werkes "Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan", Schuej Ohasama und Amano, ebenfalls ein Professor der Philosophie -, Herrigels Interesse für fernöstliche Philosophie und Lebensart geweckt. Er kam deshalb dem Wunsche seiner japanischen Freunde gerne nach und lehrte fast 6 Jahre in Japan. Während dieser Zeit ist er zum außerordentlichen Professor der Universität Heidelberg ernannt worden, gleichzeitig wurde ihm die Würde eines japanischen Ehrendoktors (Bungaku Hakushi) verliehen. Nach seiner Rückkehr aus Japan nahm er den Ruf auf den Lehrstuhl für systematische Philosophie an die Universität Erlangen an, an der er von 1929-1945 wirkte. Neben einer reichhaltigen Lehrtätigkeit widmete er sich Aufgaben in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Dem nochmaligen Wunsche seiner japanischen Freunde zur Übernahme einer Gastprofessur im Jahre 1941 konnte er nicht mehr nachkommen, die Kriegssereignisse vereitelten diesen Plan. Während der Kriegsjahre hatte Herrigel das Amt des Dekans der Philosophischen Fakultät, des Prorektors und schließlich des Rektors der Universität inne. Dazu lesen wir in einem Nachrufe anlässlich der Nachricht vom Tode Eugen Herrigels am 18. April 1955 im "Erlanger Tagblatt":

Aus einem stillen, aus der Tiefe erfüllten Leben, das überaus reich war an Wirksamkeit und zuletzt in eine von Ungemach nicht verschont gebliebene Einsamkeit führte, ist Professor Eugen Herrigel in die letzte Stille eingegangen. Über die letzten Jahre seines Lebens wäre im Sinne des Verstorbenen mit einem Wort des gleichgesinnten Meister Eckehart zu sagen: 'Was da einen anfällt, das hindert nicht die ewige Zugehörigkeit, weil es nicht des Geistes obersten Gipfel trifft.' ... Daß er in kritischster Zeit das Steuer der Universität in seine Hände nahm, ist ihm später verargt worden. Seine lautere, gütige, überlegene und furchtlose Persönlichkeit hat auch in dieser Zeit nicht nur ein gewaltiges Maß an Arbeit bewältigt, sondern auch mancherlei Härten mildern und helfend eingreifen können. Den wenigsten ist bekannt geworden, daß es Herrigels Handeln zu verdanken war, daß die von bestimmter Seite geplante Schließung der Universität unterblieb und daß er auch maßgeblich daran mitbeteiligt war, eine sinnlose Zerstörung der Stadt Erlangen kurz vor Kriegsende zu verhindern.

Eine noch lebende Zeitgenossin, Ursula von Mangoldt, mit der er in herzlicher Freundschaft verbunden war, vermittelt uns in einer kurzen Schilderung seines Lebensabends, wie tief er vom Geiste asiatischer Lebenshaltung durchdrungen war, daß er nicht nur Lesemeister, sondern Lebemeister war.

Nach seiner Emeritierung lebte Herrigel mit seiner Frau in größter Bescheidenheit in zwei kleinen Pensionszimmern in Garmisch-Partenkirchen. Dort besuchten wir ihn. Er saß, trotz häufiger Schmerzen - er litt an einer schweren Nierenerkrankung -, in Stille und Gelassenheit vor seinem Schreibtisch, um Aufzeichnungen für ein Buch über die Zen-Lehrgedichte, die Koans, zu machen. Er hielt keine Vorträge, nahm an keinen geistreichen Gesprächen teil und verbrannte kurz vor seinem Tod auch das wenige das er niedergeschrieben hatte, wie dies die Zen-Meister tun. Er hatte viele Freunde und Verehrer unter den Japanern; als er aber eines Tages den Brief eines seiner Schüler zu schnell aufmachte, um seinen Inhalt zu lesen, nahm er sich, wie er mir erzählte, vor, die nächste Post längere Zeit liegen zu lassen. so übte er sich in der Loslösung von allem irdischen Verlangen und erwartete den Tod, die endgültige Befreiung, mit Vertrauen und Gleichmut.²⁰

Der Eindruck einer gefestigten und in sich ruhenden Persönlichkeit verbindet sich mit einer hervorragenden Kennerschaft des Zen-Buddhismus, die noch heute in der Wissenschaft unumstritten ist.²¹

Nun zurück zur Vorgeschichte des Buches "Zen in der Kunst des Bogenschießens": Diese reicht in das Jahr 1936 zurück, in dem Herrigel einen Vortrag in der Deutsch-Japanischen Gesellschaft mit dem Titel "Die ritterliche Kunst des Bogenschießens" gehalten hatte.²² Trotz der Bedenken Herrigels ob der "Vorläufigkeit dieses Versuchs"²³ fanden seine Darlegungen eine breite Leserschaft. Sie wurden ins Holländische und Japanische übersetzt, im Jahre 1948 erschien eine Neuauflage dieses Vortrages in der Asoka Reihe des Curt Weller Verlags, Konstanz. Herrigel schreibt im Vorwort zu dieser Ausgabe:

In der Überzeugung jedoch, in den vergangenen zehn Jahren - und das bedeutet zugleich zehn Jahre fortgesetzten Übens - innerlich weiter gekommen zu sein und

noch besser als früher, noch erfüllter und erfüllter sagen zu können, worum es sich in dieser 'mythischen' Kunst dreht, habe ich mich zu einer neuen Niederschrift entschlossen. Unverlierbare Erinnerungen, aber auch Aufzeichnungen, die ich einst jeweils im Anschluß an die Unterrichtsstunden gemacht hatte, kamen mir dabei zu gute. Und so kann ich sagen, daß sich in dieser Darstellung kein Wort findet, das der Meister nicht ausgesprochen, kein Bild und kein Vergleich, den er nicht gebraucht hätte.²⁴

Der oben genannte Meister ist der Lehrer Herrigels im Bogenschießen, Kenzo Awa, bei dem er während seines Japanaufenthaltes nahezu 6 Jahre Unterricht in dieser Kunst erhalten hatte.

Herrigel ist sich sowohl über die Schwierigkeiten seines Vorhabens im klaren als auch von der kätselhaftigkeit des Zen fasziniert.

Trotz allen Bemühungen zenistischer Kunder ist indessen der uns Europäern bisher vergönnte Einblick in das Wesen des Zen unleugbar überaus dürftig geblieben. Als ob es sich tieferem Eindringen widersetze, stößt das ahnend-erschließende Sicheinfühlen nach wenigen Schritten schon auf unüberwindliche Schranken. In undurchdringliches Dunkel gehüllt muß das Zen als das seltsamste Rätsel erscheinen, welches ostasiatisches Geistesleben hat: unlösbar und dennoch unwiderstehlich anziehend.²⁵

Eingedenk dieses von Herrigel erkannten mysteriös-esoterischen Charakters des Zen, den er in sprachlich vollendeter Sprache beschreibt, versucht er sich auf Umwegen dem Ziel zu nähern, d.h. er erlernt die Kunst des Bogenschießens, die "gleichsam eine Vorschule des Zen" darstellt. (S.19)

Den Zugang zu Zen hat Herrigel auf dem Wege über die Versenkungsmystik gefunden, nicht allein auf Grund eines theoretischen Verständnisses und Eindringens in dieses Phänomen, sondern geleitet durch ein intensives Gespür, eine innere Disposition für die Versenkungspraxis der Mystik. Er schreibt dazu:

Schon als Student hatte ich mich eingehend wie aus geheimem Drang mit Mystik beschäftigt, trotz einer Zeitstimmung, die für solche Anliegen wenig

übrig hatte. Bei aller Bemühung aber war ich mehr und mehr dessen inne geworden, daß ich mystische Schriften nicht anders als von außen her anzugehen vermochte und das, was man als das mystische Urphänomen bezeichnen darf, wohl einzukreisen wußte, ohne daß es mir doch gelungen wäre, die Kreislinie, die wie eine hohe Mauer das Geheimnis umschließt, zu überspringen. Auch in dem umfangreichen Schrifttum über Mystik fand ich gerade das nicht, was ich suchte, und kam allmählich, enttäuscht und entmutigt, zu der Einsicht, daß nur der wahrhaft Abgeschiedene verstehen kann, was mit 'Abgeschiedenheit' gemeint ist, und daß nur der Entsunkene, der seiner selbst völlig los und ledig geworden ist, zur 'Einswerdung' mit dem 'übergottten Gott' bereitet sein mag. Ich hatte also eingesehen, daß es keinen anderen Weg zur Mystik gibt und geben kann als den des eigenen Erfahrens und Durchleidens, und daß, wenn diese Voraussetzung fehlt, alle Rede davon bloßes Wortemachen bleibt. Aber wie wird man Mystiker? Wie gelangt man in den Zustand wirklicher, nicht bloß vermeintlicher Abgeschiedenheit?²⁶

Schon aus diesen Zeilen spricht der Eckehart-Kenner, noch viel wichtiger ist jedoch die Erkenntnis, die bisher in dieser entschiedenen Form - und somit dem Geiste des Zen wohl gerecht werdend - noch niemand geäußert hat, daß kein anderer Weg zum Ziele führt als derjenige des "eigenen Erfahrens und Erleidens" - eine wahrlich revolutionäre Einsicht für den eher im theoretischen Vorfeld operierenden europäischen Wissenschaftler.

Die Antwort auf die Frage, wie man in den "Zustand wirklicher Abgeschiedenheit" kommen können, erhoffte er sich im Zen zu finden. Von Land und Volk der Japaner hatte er soviel schon gehört,

daß es dort eine sorgsam gehütete Tradition und lebendige Pflege des Zen gibt, eine Jahrhunderte alte erprobte Kunst der Unterweisung und, als wichtigstes, Lehrer des Zen mit erstaunlicher Erfahrung in der Kunst der Seelenführung.²⁷

Von Zen selbst hatte er auf Grund seiner engen Kontakte mit japanischen Wissenschaftlern in Heidelberg 1921 - Prof. Ohasama gehörte "zum engsten Schülerkreis

des Patriarchen der Rinsai-Sekte zu Beginn der 20er Jahre"²⁸ - eine realistische Vorstellung. Herrigel definiert ihn so:

Zen ... der in erster Linie nicht Spekulation sondern unmittelbare Erfahrung dessen sein will, was als grundloser Grund des Seienden vom Verstande nicht ausgedacht, ja nicht einmal nach noch so eindeutigen und unwiderstehlichen Erfahrungen begriffen und gedeutet zu werden vermag: man weiß es, indem man es nicht weiß.²⁹

Ein wahrlich nicht leichtes Unterfangen für einen Philosophen, der gewohnt ist, in Kategorien der Ratio und der Logik zu denken und dem hier ein gewisses sacrificium intellectus abverlangt wird. Vorbereitet auf dieses Experiment war er - wie schon erwähnt - durch seine profunde Kenntnis und geistige Nähe zur Mystik und deren Verwandtschaft mit Zen.

Das Zen ist in dieser Hinsicht der reinen Versenkungsmystik verwandt. Wer mystischer Erfahrungen nicht teilhaftig ist, bleibt, wie immer er sich auch drehe und wende, außerhalb stehen. Dieses Gesetz, dem alle echte Mystik gehorcht, läßt keine Ausnahme zu. ... Zen kann somit wie alle Mystik nur von dem verstanden werden, der selbst Mystiker ist und daher nicht in die Versuchung kommt, auf andere Weise erschleichen zu wollen, was ihm die mystische Erfahrung vorenthält.³⁰

Mit diesem Vorwissen ausgestattet, machte er sich daran, die "kunstlose Kunst" des Bogenschießens zu erlernen. Was darunter zu verstehen ist, erläutert Herrigel so:

Unter Bogenschießen im hergebrachten Sinn, das er als Kunst achtet und als Vermächtnis ehrt, versteht der Japaner nicht einen Sport, sondern, so sonderbar dies zunächst auch klingen mag, ein kultisches Geschehen. Und somit versteht er unter 'Kunst' des Bogenschießens nicht ein durch vorwiegend körperliche Übung mehr oder weniger beherrschbares sportliches Können, sondern ein Können, dessen Ursprung in geistigen Übungen zu suchen ist und dessen Ziel in einem geistigen Treffen besteht: so daß also der Schütze im Grunde genommen auf sich selbst zielt und dabei vielleicht erreicht, daß er sich selbst trifft.³¹

Die vollkommene Beherrschung dieser Kunst zu erreichen war nur möglich über die Erlernung des richtigen Atmens, eine nicht einfache Aufgabe, bei der alles eigene Wollen hinderlich war. Des Pudels Kern beschreibt Herrigel so: "Kein technischer Kniff, hinter den zu kommen ich vergeblich versucht hatte, sondern befreiende und neue Möglichkeiten eröffnende Atmung." (S.31)

Nach beharrlichem Üben lernte er, "nicht selbst zu atmen, sondern so seltsam dies auch klingen mag, geatmet zu werden." (S.30) Nachdem er das "geistige" Spannen des Bogens erlernt hatte, kam das rechte Lösen des Schusses an die Reihe. Wochen und Monate fruchtlosen Übens ließen Herrigel fast resignieren, bis der Meister auf die Frage des Schülers das Geheimnis so preisgibt:

'Sie müssen das rechte Warten erlernen.
Und wie erlernt man es?
Indem Sie loskommen von sich selbst, so entschieden sich selbst und all das Ihre hinter sich lassen, daß von Ihnen nichts mehr übrig bleibt als das absichtslose Gespanntsein.' (S.40)

Dieser Zustand der Absichtslosigkeit bedeutet nicht Indifferenz, Ziellosigkeit, sondern: "Lösung und Selbstbefreiung. ... Verinnerlichung und Verdichtung des Lebens zu voller Geistesgegenwart" (S.47), die folgendermaßen charakterisiert wird:

Dieser Zustand, in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt und dennoch aus unabgelenkter Kraftfülle sich zu Möglichem wie Unmöglichem geschickt weiß - dieser Zustand, der von Grund aus absichtslos und ichlos ist, wird vom Meister als eigentlich 'geistig' bezeichnet. Er ist in der Tat mit geistiger Wachheit geladen und wird daher auch 'rechte Geistesgegenwart' genannt. Der Geist, bedeutet dies, ist überall gegenwärtig, weil er nirgendwo, an keiner besonderen Stelle haftet. ... Aus dieser durch keine noch so versteckte Absichtlichkeit gestörten Vollmacht seiner Geistesgegenwart muß daher der aus allen Bindungen Gelöste jegliche Kunst ausüben. (S.46)

Wer in diesem Geiste die Kunst des Bogenschießens übt, legt die 'Große Lehre' aus und kommt dahin, den Schuß in rechter Weise abzugeben, besser gesagt: geschehen lassen, daß er abgegeben wird, 'Es' schießen zu lassen. Der Meister vergleicht die unbewußt-überbewußte Wirkungsweise des "Es" mit folgendem Geschehen in der Natur:

Die Spinne tanzt ihr Netz, ohne zu wissen, daß es Fliegen gibt, die sich darin fangen. Die Fliege, unbekümmert im Sonnenstrahl tanzend, verfängt sich im Netz, ohne zu wissen, was ihr bevorsteht. Durch beide hindurch aber tanzt 'Es', und Inneres und Äußeres sind eins in diesem Tanz. So trifft der Schütze die Zielscheibe, ohne äußerlich gezielt zu haben - besser kann ich es Ihnen nicht sagen.³⁰

Die Behauptung des Meisters, zu treffen, ohne zu zielen, wird auf die Probe gestellt: Herrigel schreibt über die äußeren Umstände des nächtlichen Doppelschusses:

Die Übungshalle war hell erleuchtet. Der Meister hieß mich eine Moskitokerze, lang und dünn wie eine Stricknadel, vor der Scheibe in den Sand zu stecken, das Licht im Scheibenstand jedoch nicht anzuknippen. Es war so dunkel, daß ich nicht einmal dessen Umriss wahrnehmen konnte, und wenn nicht das winzige Fünkeln der Moskitokerze sich verraten hätte, hätte ich die Stelle, an der die Scheibe stand, vielleicht geahnt, aber nicht genau auszumachen vermocht. Der Meister 'tanzte' die Zeremonie. Sein erster Pfeil schoß aus strahlender Helle in die tiefe Nacht. Am Aufschlag erkannte ich, daß er die Scheibe getroffen habe. Auch der zweite Pfeil traf. Als ich im Scheibenstand Licht gemacht hatte, entdeckte ich zu meiner Bestürzung, daß der erste Pfeil mitten im Schwarzen saß, während der zweite die Kerbe des ersten Pfeils zersplittert und den schaft ein Stück weit aufgeschlitzt hatte, bevor er sich neben ihm ins Schwarze bohrte. Ich wagte nicht, die Pfeile einzeln herauszuziehen, sondern brachte sie mitsamt der Scheibe zurück. Der Meister schaute sie prüfend an. "Der erste Schuß", sagte er dann, "sei kein Kunststück gewesen, werden Sie meinen, sei ich doch mit meinem Scheibenstand seit Jahrzehnten so vertraut, daß ich sogar bei tiefstem Dunkel wissen müsse, wo sich die Scheibe befindet. Das mag sein, und ich will nicht nicht aus-

zureden versuchen. Aber der zweite Pfeil, der den ersten traf - was halten Sie davon? Ich jedenfalls weiß, daß nicht 'ich' es war, dem dieser Schuß angerechnet werden darf. 'Es' hat geschossen und hat getroffen. Verneigen wir uns vor dem Ziel als vor Buddha!" (S.71/72)

Dieser Schuß war ein Schuß aus dem Geiste des Zen, Bogen und Schütze sind zu einer Einheit verschmolzen - mehr noch, wie Herrigel nach einem vollendeten Schuß schreibt: "Dies alles: Bogen, Pfeil, Ziel und Ich schlingen sich ineinander, daß ich sie nicht mehr trennen kann. Und Selbst das Bedürfnis, zu trennen, ist verschwunden." (S.75) Herrigel selbst bestand nach 5-jährigem konzentrierten Üben die Feuertaufe bei einer öffentlichen Veranstaltung im Bogenschießen, er hatte eine hohe Stufe der Meisterschaft erreicht.

Dasselbe ließe sich über die Kunst der Schwertführung sagen, in der das Schwert zur "Seele" des Meisters geworden ist.³³ Dieser Weg mündet jedoch am Ende wieder in den Ausgangspunkt und damit die zyklische Denkweise als ostasiatisches Denkschema par excellence erfüllend³⁴; der Meister wird wieder zum Schüler,

weil ihm die höchste Freiheit noch nicht zur tiefsten Notwendigkeit geworden ist. Treibt es ihn unwiderstehlich zu diesem Ende, muß er sich von neuem auf den Weg begeben - auf den Weg zur kunstlosen Kunst. Er muß den Ur-sprung wagen, damit er aus der Wahrheit lebe wie einer, der mit ihr völlig eins geworden ist. Er muß wieder zum Schüler, zum Anfänger werden, das letzte, steilste Stück des Weges, den er eingeschlagen hat, überwinden, durch neue Wandlungen hindurchgehend. Besteht er dieses Wagnis, dann vollendet sich sein Schicksal darin, daß er der ungebrochenen Wahrheit, der Wahrheit über aller Wahrheit, dem gestaltlosen Ursprung aller Ursprünge: dem Nichts, das doch Alles ist, begegnet, von ihm verschlungen und aus ihm wiedergeboren wird.³⁵

Mit dieser Schlußbemerkung unterstreicht Herrigel nochmals den inkommensurablen Charakter des Zen, der sich nicht in Formeln pressen läßt und keine endgültige Wahrheit kennt.

In einem schönen Vergleich umschreibt U.v. Mangoldt das Unfaßlich-Unfaßbare des Zen:

Das Leben in Zen kennt keinen Zweck und kein letztes Ziel, keinen Erfolg und keine Verdienste. Es ist in steter Bewegung, fließend wie das Wasser, das, selber formlos, jede Form ausfüllt. Zugleich ist es voll unwiderstehlicher Dynamik, wieder dem Wasser gleich, das still und beharrlich jedes Hemmnis überwindet.³⁶

Abschließend wollen wir nochmals fragen, was die Besonderheit dieser Darlegungen und damit zugleich den Erfolg dieses Buches und die Faszination auf einen relativ großen Leserkreis ausgemacht hat. Dies scheint mir in drei Merkmalen begründet zu liegen:

1. Das erste ist formaler Natur; ich meine die gelungene sprachliche Darstellung, die dem Inhalt des Darzustellenden angemessen ist: Plastizität des sprachlichen Ausdrucks und analytische Schärfe des Intellekts zeichnen den Duktus Herrigels gleichermaßen aus. Die zitierten Beispiele mögen einen Eindruck davon vermitteln.

2. Das zweite wesentliche Moment liegt in der Betonung des empirischen Charakters des Zen, d.h. das persönliche Durchleben und Durchleiden wird als Voraussetzung verstanden, ohne die alles Reden darüber nur leere Worte bleiben.

3. Gemäß diesem Motto hat sich Herrigel auch der gewiß nicht leichten Prozedur unterzogen, ein Meister in der "Großen Lehre" zu werden und dies ist ihm auch gelungen. Darin unterscheidet er sich von allen Zen-Kündern der damaligen Zeit und darin liegt die überragende Bedeutung dieser Schrift, die den authentischen Geist des Zen atmet.

Das zweite uns von Herrigel überlieferte Buch zu dieser Thematik ist "Der Zen-Weg - Aufzeichnungen aus dem Nachlaß zusammengestellt und herausgegeben von Hermann Tausend - Mit einem Anhang bearbeitet von Gusty Herrigel", München 1958.

Herrigel beabsichtigte eigentlich ein Buch über Zen-Mystik zu schreiben, ja das gesamte Gebiet der Mystik, der er von seinem Naturell und auch seinem theoretischen Interesse her sehr zugetan war, zu untersuchen. Lebensumstände - besonders unglückliche nach dem Kriege: Verlust seiner umfangreichen Privatbibliothek, erzwungene Heimatlosigkeit und

Krankheit - haben dies verhindert. So sind in diesem Buch nur mehr oder weniger ausgearbeitete Aufzeichnungen über die verschiedensten Aspekte des Zen gesammelt, die gleichwohl wieder von der souveränen Durchdringung des Stoffes wie der inspirierenden Art der Darstellung zeugen.

Als Motto auch dieser Schrift könnte der im Nachlaß enthaltene Aphorismus gelten: "Man müßte viele Leben haben, um die Wahrheit des Zen zu erfassen."³⁷ Der skizzenhafte, fragmentarische Charakter dieses Buches macht es schwer, die Position Herrigels endgültig definieren zu wollen. Sicher scheint mir zu sein, daß er uns noch vieles zu sagen gehabt hätte, aus echt zenistischer Wortscheu dies jedoch nicht mehr tat.

Jedoch ist m.E. der Vorwurf Benz' kaum haltbar, Herrigel habe bewußt oder unbewußt einer Verwestlichung und damit einer Verwässerung des Zen Vorschub geleistet. Benz stützt sich dabei auf eine einleitende Bemerkung Herrigels, in der dieser eine Überlegung zur zen-buddhistischen Versenkung anstellt, die auf kein Objekt gerichtet ist.

Daß es Erleuchtung gibt, hat Buddha selbst verheißen. Vielleicht fällt sie ganz anders aus, wenn man ihr nichts suggeriert. Daß dies möglich sein muß, geht aus dem Weg Buddhas hervor. Es gibt da ein Stadium der Indifferenz, da steht man im Nullpunkt zwischen Wissen und Nichtwissen und richtet sich auf nichts mehr. Aber - in der buddhistischen Versenkung ist man durch die vorhergehenden Stufen vorbelastet.

Wie nun, wenn man es ohne dies von Anfang an so machte? Einfach übte, sich zu versenken, völlig leer zu werden, ohne Programm? Den Mut hätte, es darauf ankommen zu lassen.

Das war der Weg des Zen. Es läßt sich nicht feststellen, wie lange das Nichts so versucht worden ist. Daß es aber gelang, beweist das Dasein des Zen in China und Japan. Daß es glänzend gelang, beweist die Lebendigkeit des Zen bis auf den heutigen Tag.³⁸

Benz leitet daraus die Folgerung ab, üben "ohne Programm" bedeute, man könne den Durchbruch zur Erleuchtung "ohne die vorangehenden Bemühungen 'unvorbelastet' erreichen".³⁹

Ich halte diese Interpretation von Benz für unzutreffend. Herrigel gibt keine Anweisung für einen Weg zur Erleuchtung

im Schnellverfahren, sondern er zeichnet nur den unkonventionellen, dogmatisch nicht eingeeengten, offenen Weg des Zen zur Erleuchtung nach im Gegensatz zum streng reglementierten Weg ursprünglich buddhistischer Versenkung. So verstehe ich das Herrigel'sche "Üben ohne Programm". Die Benz'sche Auffassung, Herrigel habe den Zen "von seinen spezifischen religiösen Voraussetzungen losgelöst" (S.18) scheint mir ebensowenig überzeugend zu sein, zumal wenn sie in der pointierten Formulierung gipfelt: "Hier wird die Vorstellung erweckt, als könne man Zen als Methode wie einen Kettich aus dem Boden ziehen, in dem er gewachsen ist." (S.18)

Benz schränkt zwar selbst seine Bewertung ein, indem er konzidiert, daß Herrigel "in diesem Sinne mißverstanden wurde" (S.18), aber es läßt sich die Gegenfrage stellen: Wer - und sei er noch von so edler Größe und Erhabenheit - ist nicht mißverstanden worden und wodurch ist man dagegen gefeit?!

Darüberhinaus kann sogar dargetan werden, daß Herrigel zur Verwestlichung des Zen im Sinne einer religiösen Entwurzelung keinen Beitrag geleistet hat.

In einem Kapitel, überschrieben "Eigenart des Zen" (abgehoben von europäischer Mystik), unterscheidet Herrigel scharf zwischen europäischer und ostasiatischer Mystik, wenn er von der unio, die beiden eigen ist, schreibt:

In Gott, in der Gottheit, oder wie man sonst in der europäischen Mystik das nennt, womit und worin die unio sich ereignet, wird das Selbst nicht endgültig ausgelöscht (wie in der ostasiatischen Mystik, M.v.), sondern gerettet, begnadigt und besiegelt.⁴⁰

Herrigel ist sich also der Unterschiede bewußt, auch was die Besonderheit zen-buddhistischer Lebenseinstellung anbelangt. Er charakterisiert diese so:

Denn tief betroffen wird er (= der europäische Beobachter, H.B.) dessen inne, daß er es mit Menschen eines ganz eigentümlichen Schlages zu tun hat. Nicht nur in ihrem Tun und lassen, Reden und Schweigen scheinen sie unter einem besonderen Stern zu stehen, sondern auch in ihrem absichtslosen Gehen: in ihrem Stehen und Gehen, in der Art, wie sie Tee trinken oder eine lästige Mücke

verscheuchen. Es ist, als ob die Welt, in der sie leben, ihr Dasein in unvergleichlicher Weise geprägt hätte. So daß sich nichts in ihnen und um sie herum ereignet, was nicht in fühlbarem Bezug zu ihr schon getreten wäre oder zu treten sich anschickte - zu jener unsichtbaren Mitte, die Rang und Schicksal ihrer Existenz bestimmt. (S.23/24)

Herrigel hat sich mit diesem Lebensgefühl aus der Tiefe seines Wesens erklärt und daraus gelebt.⁴¹

Er war im Geiste Zen-Buddhist, und er wußte, daß Leben aus diesem Geiste nicht jedermanns Sache war und ist, weil nicht jedermann möglich und zugänglich, deshalb konnte er schon mit einer "Verwestlichung", mit Zen als Massenbewegung, wie dies in der Kritik von Benz suggeriert wird, nichts im Sinne haben.

Ebenso wußte Herrigel um die strenge Disziplin in japanischen Zen-Klöstern und um die hohen ethischen Anforderungen an die Zöglinge, die dort unter spartanischen Bedingungen leben.

Denn was sie (= die Zöglinge, M.B.) erlernen sollen: Konzentration um der Meditation willen, erfordert die Fähigkeit, sich stunden-, tage-, wochenlang auf einen und denselben Sachverhalt zu konzentrieren. Dies setzt Festigkeit und Ausdauer des Willens ebenso wie klaren Verstand voraus. Ausgesprochene Gefühlsmenschen tun sich - wider Erwarten - schwer, je vielleicht dringen sie nicht ein. Eine Erleichterung aber ist, daß der japanische Mensch es gelernt hat, Pflichten selbstverständlich nachzukommen, auch ohne Neigung. Es ist dies die einzige Stelle, wie ich glaube feststellen zu können, an der der Japaner das Ethos des "Sollens", den "kategorischen Imperativ" versteht und billigt. Und so wird auf sittlichen Charakter großer Wert gelegt wie auch auf Beachtung der sozialetischen Ordnungen - nicht als ob die Lernenden endgültig dabei stehen bleiben sollten - Zen überwindet diesen Standpunkt -, sondern als Anfangsstadium. Ethisches Verhalten ist hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel, eine Verfassung herzustellen, welche für den Beginn unerlässlich ist. Diese Schulung von Willen und Verstand wird ergänzt und unterstützt durch dürftig-einfache Ernährung, praktisch-körperliche Arbeit zur Erholung, dazu kommt nur das erforderliche Maß an Schlaf auf hartem Lager. Es herrscht eine überaus strenge Zucht. Pünktlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Selbstbeherrschung werden verlangt, Ertragen von Hitze und Kälte, unabhängig von der Witterung.⁴²

Aus diesen Zeilen kann man wohl schlecht ableiten, Zen solle als Methode und Weg propagiert werden, wie man "billig" und schnell zum Seelenheil gelange, und sei daher dem "westlichen" Menschen geradzu auf den Leib geschnitten.

Zen ist also keineswegs ein Weg, der die Aussage einer bei Benz abgebildeten Karikatur (Benz, S.80) aus einer japanischen Zeitung bestätigen würde, die Benz so kommentiert:

Auf vier Kissen sitzen vier Zen-Mönche in der vorgeschriebenen zazen-Haltung. Auf dem fünften Kissen sitzt in derselben Haltung eine amerikanische Dame. Während die Mönche schweigend frieren, geht von dem Sitzkissen der amerikanischen Zen-Dame ein Kabel zu einer Steckdose an der Wand: sie sitzt auf einem Heizkissen. Zen de luxe!⁴³

Allerdings räumt Herrigel in einem Kapitel "Schule des Zen - Aus der Sicht des Europäers" ein:

So geheimnisvoll, unausdenkbar, unsagbar die einmal zu erreichende mystische Erfahrung auch sein mag: der Weg zu ihr hin soll es nicht sein. Er soll für jeden, der guten Willens ist, gangbar werden, wenn vielleicht auch nur stückweise, je nach dem Teil, der ihm schicksalhaft zugemessen ist.⁴⁴

Damit redet Herrigel aber keineswegs einem simplifizierten westlichen Konfektions-Zen das Wort, sondern er betont die Notwendigkeit einer Führung durch einen Meister, "der ihn (= den Schüler, H.P.) recht führt - soweit zu kommen ihm bestimmt sei". (S.78) Herrigel zieht in diesem Kapitel das Fazit: "Vielleicht würde sich der Europäer gerade an den Voraussetzungen des Zen-Weges stoßen, er hätte ja am meisten umzulernen, und er wird 'theoretische' Probleme sehen: die Lechhaftigkeit des Menschen etwa." (S.79)

Dem Vorwurf von Benz, Herrigel habe das weitere zur Sekularisierung des Zen beigetragen, in dem

er Zen zunächst nicht in der mönchischen Disziplin eines Zen-Klosters geübt hat, die die Zen-Meditation in einen so unmittelbaren und kontinuierlichen kultischen Zusammenhang mit dem Buddhismus bringt, sondern beim Training des Bogenschießens⁴⁵

kann in zweifacher Weise begegnet werden: Einmal mit dem Argument, daß "Zen alle japanischen Künste, wie Suzuki aufwies, aufs nachhaltigste beeinflusst hat" (Herrigel,

Zen ..., S.51) und insofern eine strenge Scheidung zwischen dem Zen-Weg der Versenkungsmystik und Zen in den Künsten (z.B. in der Kunst des Bogenschießens) nicht aufrechterhalten werden kann.⁴⁶ Zum anderen muß gesagt werden, daß Herrigels Art Zen zu leben, nichts mit Säkularisierung zu tun hat, sondern zutiefst vom Geiste des Zen erfüllt ist - und somit religiös zu nennen ist.

Dies sei durch ein abschließendes Zitat aus dem Kapitel "Abfall und Wesenserfüllung des Menschen" veranschaulicht, welches das spezifische Buddhismus-Verständnis und das explizite Buddhismus-Bekenntnis Herrigels noch einmal klar herausstellt.

Mit dem Menschen dagegen ist das Neue und Unerhörte gesetzt, daß er erfülle, was in seinem Wesen versprochen ist: indem er allem Seienden sich neigt, es in Liebe umfaßt, wo und wie es ihm begegnet. In Liebe, die nicht rechnet und berechnet, sondern sich verschwendet und nur im Verschwenden immer reicher und tiefer wird. Nur so gelingt es ihm, sich aus der strengen Haft der Individualität, in die er, dem Tier und der Pflanze gleich, gebannt ist, Schritt für Schritt zu befreien (kursiv gedruckt). Er wird sich endlich geschenkt als das, was er ist: als das HERZ des Daseins, als welches das Sein sich zeigt ... EHRFURCHT vor allem Dasein ist die Formel des Zen-Buddhismus, und ihr verbirgt sich das Geheimnis des Zen.⁴⁷

Am Schluß dieses Kapitels mag nochmals kurz die Frage berührt werden, wie der publizistische Erfolg und die beachtliche Resonanz der Zen-Äußerungen Herrigels in einer breiteren Öffentlichkeit zu erklären sind. Gesicherte Aussagen lassen sich m.E. kaum machen; die Gründe dürften jedoch weniger in der geistigen Situation der damaligen Zeit, im sog. "Zeitgeist", zu suchen sein, als vielmehr in der Person des Autors und der besonderen Form der Darbietung seines Stoffes. Die zeitgeschichtlichen Umstände mögen eine gewisse - begünstigende - Rolle gespielt haben - z.B. die freundschaftlichen politischen und kulturellen Beziehungen zwischen Japan und Deutschland zur damaligen Zeit, wie sie im Beistandspakt vom Okt. 1936 zwischen den Achsenmächten Deutschland, Italien und Japan ihren bündnispolitischen Ausdruck fanden -, aber m.E. liegt die Er-

klärung eher in der faszinierenden-von Zeitgenossen vielfach bezeugten - und Zen-inspirierten Persönlichkeit Herzigels und seiner außergewöhnlichen Fähigkeit, über Zen in einer Sprache zu reden und zu schreiben, die dem subtilen Gegenstand gemäß ist. Prägnanz und Überzeugungskraft der Aussage, Plastizität des Ausdrucks kennzeichnen seinen Stil - wie die zitierten Textbeispiele deutlich gemacht haben mögen - und scheinen das "Geheimnis" seines überragenden und überraschenden literarischen Erfolges gewesen zu sein.

III. Die Ära Suzuki im geistigen Spannungsfeld zwischen östlicher und westlicher Hemisphäre

Diese Phase der Zen-Rezeption wird von der überragenden Persönlichkeit und dem reichhaltigen Werk des Buddhisten Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) bestimmt. Dieser Abschnitt der Entwicklung steht im Zeichen des Dialogs zwischen östlicher Geistigkeit des Zen-Buddhismus - genauer gesagt: der Zen-Interpretation Suzukis - und dem westlichen Geist, speziell wie er in der psychoanalytischen Bewegung seinen Ausdruck findet. Es werden in dieser Begegnung zweier geistiger Welten auch C. G. Jung, ein Brückenbauer auf westlicher Seite, und Arthur Koestler zu Wort kommen, der einen negativen, vom westlichen Superioritätsdenken gekennzeichneten Beitrag zu diesem universalen geistesgeschichtlichen Dialog beisteuerte. Das Schergewicht liegt jedoch in dieser Phase auf der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus-Bild, das Suzuki erfolgreich dem Westen zu vermitteln wußte und das die Grundlage für das Eindringen des Zen-Buddhismus auch in Deutschland bildete.

Die Mission Suzukis ist in seiner Biographie angelegt, die deshalb kurz nachgezeichnet werden soll.

Suzuki-Biographie:

D.T. Suzuki (1870-1966) gilt als der Wegbereiter des Zen in den Westen und als geistiger Vermittler zwischen ost-asiatischer und westlicher Kultur. Er kam früh mit christlichen Missionaren in Kontakt und begeisterte sich frühzeitig für den Zen-Buddhismus. Nach dem Studium an der Kaiserlichen Universität gewann der Abt des Zen-Klosters Engakuji in Kamakura, Kosen Shaku (1859-1919), entscheidenden Einfluß auf sein Leben. Dieser nimmt ihn als Dolmetscher mit zum "Weltparlament der Religionen" 1893 in Chicago. Im Jahre 1895 führt er Suzuki zum Erleuchtungserlebnis, der nach seiner sich anschließenden Mönchsweihe den Namen "Daisetz" verliehen bekommt.¹ Er fährt nach La Salle in den USA, wo er mit Paul Carus in den Jahren 1897-1908 an der Übersetzung japanischer und chinesischer Texte arbeitet und zusammen mit ihm die beiden Zeitschriften "The Monist" und "Open Court" herausgibt. In diesen Zeitschriften erscheinen auch Suzukis erste Veröffentlichungen über Buddhismus und werden somit zum Sprachrohr der Suzukischen Weltanschauung, die in nuce ihren Niederschlag findet in seinem ersten wichtigen Buch "Outlines of Mahayana Buddhism" (1907). Nach Studienreisen durch Europa und China übernimmt er 1921 eine Professur für Buddhistische Philosophie an der Otani-Universität. Im gleichen Jahre gründet er mit seiner Frau Beatrice Erskine Lane (1878-1939), einer Amerikanerin, die englischsprachige Zeitschrift "The Eastern Buddhist". Beiträge in dieser Zeitschrift stellen die Grundlage für seine in der Folgezeit herausgegebenen wichtigen "Essays in Zen Buddhism" in 3 Bänden dar. In den Jahren 1936/37 ist er zu Gastvorlesungen in England und den USA. Während des Krieges lebt er zurückgezogen, ohne jegliche Kontakte zum Ausland. Erst nach seiner Teilnahme an der "Zweiten Ost-West Philosophen Konferenz" in Honolulu im Jahre 1949 nimmt er seine Vorlesungstätigkeit an amerikanischen Universitäten wieder auf. Bei den Eranos-Tagungen in den Jahren 1953 und 1954 ist er mit zwei großen Referaten vertreten (vgl. S. 39) und an der Konferenz über Zen und

Psychoanalyse in Cuernavaca/Mexiko nimmt ebenfalls mit 4 Vorträgen teil.²

Bis zu seinem Tode widmet Suzuki seine ganze Arbeitskraft dem Werk der Verständigung und Begegnung zwischen Ost und West. Das Werk von Suzuki ist ungeheuer reichhaltig - Kzepakowski nennt 129 Titel - und so sollen hier nur einige gedankliche Hauptlinien seines Werkes nachgezeichnet werden.³

Die mittlere und späte Schaffensperiode Suzukis sollen hier im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen, insbesondere das ins Deutsche übersetzte Buch "Die große Befreiung", zu dem C.G. Jung ein Geleitwort geschrieben hat, und dann die in Cuernavaca gehaltenen Vorträge anlässlich der Tagung "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse".

Seine "Essays in Zen-Buddhism" erschienen in England, der 1. Band 1927, der zweite 1933, der dritte 1934. In seiner Einleitung zum 1. Band bestätigt Suzuki nochmals, daß der Zen-Buddhismus lange Zeit ein Schattendasein im buddhistischen Schrifttum geführt hat.

Since the publication of my short note on Zen Buddhism in the Journal of the Pali Text Society, 1907, nothing of importance has been published in English on the subject. ... In fact, even in Japanese or Chinese, this branch of Buddhism has received very slight attention from writers of Buddhism.⁴

Diese Feststellung trifft in noch stärkerem Maße für Veröffentlichungen auf diesem Gebiet in deutscher Sprache zu.⁵ Als Indikator für diese Entwicklung mögen die Vorträge und Veröffentlichungen anlässlich der von C.G. Jung initiierten und geleiteten Eranos-Tagungen gelten. In den Jahren 1933 - dem Beginn der Tagungen - bis 1952 ist kein Vortrag gehalten worden, der sich ausdrücklich mit dem Thema des Zen-Buddhismus befaßt hätte.⁶

Im Jahre 1953 tritt Suzuki auf den Plan mit einem Vortrag über "The role of Nature in Zen-Buddhism" und im Jahre 1954 hält Suzuki wiederum ein größeres Referat des Titels "The awakening of a new consciousness in Zen" (Bd. XXIII, S.275-304). Der Grundgedanke wird in der Auseinandersetzung mit Suzuki (vgl. Anm.25) wiedergegeben. Das Thema

wird erst wieder im Jahre 1969 durch einen Professor für Buddhismus, namens Toshhihiko Izutsu, in einem Vortrag: "The structure of selfhood in Zen Buddhism" Bd.37 (1969), S.95-150) aufgegriffen.⁷

Im folgenden soll die These von E. Penz untersucht werden, Suzuki habe wesentlich zur Verwestlichung des Zen beigetragen. Unter Verwestlichung versteht Benz zum einen "die Loslösung des Zen von seiner buddhistischen Wurzel"⁸ und zum anderen die psychologische Interpretation des satori.

Die erste These stützt sich dabei auf die Auffassung Suzukis, daß Zen weder Religion noch eine Philosophie sei, ebensowenig ein metaphysisches System. Wir wollen zuerst fragen, was meint Suzuki mit diesen 3 Begriffen, die Zen in erster Linie negativ abgrenzen.

Zen ist kein metaphysisches System, d.h. es ist nicht spekulativ, wie z.B. die Philosophie des Vedanta -

Die Inder sind Mystiker, aber ihre Mystik ist zu spekulativ, zu beschaulich, zu kompliziert, auch besitzt sie offensichtlich keinen wirklichen und lebendigen Kontakt mit der Welt der Tatsachen, in der wir leben.⁹-

oder eine bedeutende Schule des Mahayana-Buddhismus:

Man beachte weiter, wie hochspekulativ die Philosophie der Madhyamika, der Tendai (T'ien-tai, chin.), oder Keron (Avatamsaka im Sanskrit) ist. Ihre Abstraktion und logische Spitzfindigkeit ist wahrhaft erstaunlich.¹⁰

Zen ist keine Philosophie bedeutet so viel wie "Zen ist ausdrücklich kein System, das sich auf Logik und Analyse gründet." (S.51)

Zen ist keine Religion aus den gleichen Gründen, aus denen es keine Philosophie ist: "So gibt es im Zen auch weder heilige Bücher noch dogmatische Lehrsätze, noch irgendwelche symbolische Formeln, die das Wesen des Zen zugänglich machen könnten." (S.52) Ebensowenig kennt Zen einen "Gott zum Anbeten, hat keinen zeremoniellen Ritus zu beachten, keine Zukunft im Jenseits, der die Toten überantwortet sind, und schließlich hat Zen auch keine Seele, deren Heil von irgendeinem anderen bedacht werden müßte, und mit deren Unsterblichkeit andere Leute sich abzugeben hätten. Zen

ist frei von all solchen dogmatischen und 'religiösen' Lasten." (S.52)

Zen ist kein mehr oder weniger geschlossenes System von Glaubenssätzen, Dogmen, Schriften etc., die den Anspruch auf Wahrheit erheben, es ist mithin keine Religion wie das Christentum oder der Islam etwa. Gleichwohl bestreitet Suzuki den irreligiösen Charakter des Zen. "Zen ist der Geist eines Menschen. Zen glaubt an dessen innere Reinheit und Güte." (S.54) Zen verabscheut begriffliche Fixierungen und Etikettierungen wie Monotheismus oder Pantheismus - diese Aversion gegen jegliche Form von Begrifflichkeit und Dogmatik haben schon Otto und Heim als charakteristischen Zug des Zen hervorgehoben -, ebenso äußerlich von Menschen für Menschen errichtete Autoritäten. Positiv formuliert Suzuki Idee und Absicht des Zen so:

Nach der Grundidee des Zen sollen wir mit den innersten Kräften unseres Wesens in Fühlung kommen, und zwar auf dem kürzestmöglichen Wege, ohne Rückgriff auf irgend etwas Äußeres oder Zusatzliches. Daher verwirft Zen alles, was auch nur einen entfernte Ähnlichkeit mit einer äußeren Autorität aufweist. Zen hegt ein unbedingtes Zutrauen zum innersten Wesen des Menschen. Alle Autorität im Zen kommt von innen. (S.60)

Dann reklamiert Suzuki einen geistigen Universalanspruch für die Zen-Lehre:

Zen verkündet von sich selbst, daß es der Geist des Buddhismus ist, in Wirklichkeit ist es der Geist aller Religion und Philosophie. Wird Zen im Tiefsten verstanden, so erreicht der Geist den vollkommenen Frieden, und ein Mensch lebt, wie er leben sollte. (S.61)

Benz ist darin zuzustimmen, daß Suzuki mit seiner These "Christen können Zen ebenso ausüben wie Buddhisten, genauso, wie große und kleine Fische zufrieden miteinander im selben Ozean leben" (S.61), "die weltweite Wirkung von Zen gerade im christlichen bzw. entschristlichten Europa und dem nicht minder christlichen und nicht minder entschristlichten Amerika befördert"¹¹ habe.

Für Deutschland trifft diese Aussage für den Beginn der 60er Jahre kaum zu, zahlenmäßig sind Anhänger des Zen-Buddhismus in Deutschland um diese Zeit eine quantité négligeable.¹²

Außerdem verlangt die Nachfolge des Zen-Weges den Einsatz der ganzen Person, um das oben beschriebene Ziel zu erreichen.

"Widmet man daher dem Zen nicht wenigstens einige Jahre ernsten Bemühens, um seine Grundprinzipien zu verstehen, so ist nicht zu erwarten, daß man einen rechten Begriff davon enthält."¹³ Der Radikalität dieser Forderung nachzukommen wird wohl nur sehr wenigen gelingen und so wird der Effekt eher in dem von Harvey Cox beschriebenen Ergebnis der völligen geistigen Desorientierung vieler Menschen im Westen sein - die weder in östlicher Religiosität und auch nicht mehr im christlichen Glauben verankert sind -, als der Gefahr einer auf europäischem oder amerikanischem Boden sich etablierenden zen-buddhistischen Missionsbewegung (vgl. Harvey Cox, Licht aus Asien, S.167 f., Kreuz Verlag, Stuttgart 1978).

Es ist ebensowenig Zen bzw. seinen westlichen Sympathisanten anzulasten, wenn diese Ausschau nach spirituellen Angeboten halten, weil sie die geistig-religiöse Verwurzelung in ihrer Kultur verloren haben. Diese Situation ist höchstens Symptom dafür, daß die Sachwalter westlicher Spiritualität, die verschiedenen christlichen Kirchen, zum Teil versagt haben und die geistig-geistlichen Bedürfnisse ihrer Mitglieder nicht angemessen befriedigen können.

Der Einwand von Benz bleibt m.E. jedoch zu Recht bestehen, daß auch der Zen-Buddhismus, bei aller Reserve gegenüber Sutras und Sastras, in einer Tradition ruht, die er nicht einfach ignorieren kann. Hier hat schon Rudolf Otto die Optik zurechtgerückt: "Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet."¹⁴

Man wird auch die m.E. bewußt im Geiste des Zen überpointierten Äußerungen Suzukis *cum grano salis* zu verstehen haben, daß Zen "alle sogenannten heiligen Bücher als Schutt beiseite fegt".¹⁵ Suzuki spricht außerdem als einer, der

die "Große Befreiung" erlebt hat, seine Sicht der Dinge ist also eine sub specie aeternitatis. Der zweite Aspekt der Suzuki von Benz zur Last gelegten Verwestlichung des Zen betrifft die psychologische Interpretation des satori-Erlebnisses. Diesen Vorwurf halte ich für unbegründet, zumindest für sehr vage, was die Definition des Begriffes "Psychologisierung" angeht. Benz zitiert Suzuki - ohne die Herkunft des Zitates anzugeben -, der die Wahrheit des Zen so definiert: "Schau hinab in Dein eigenes Wesen und suche es nicht durch andere. Dein eigener Geist ist jenseits aller Form, ist frei, still und sich selbst genügend."¹⁶

Nachdrücklich betont Suzuki schon immer die zentrale Bedeutung von satori im Gefüge des Zen-Buddhismus.

"At all events, there is no Zen without satori, which is indeed the Alpha and Omega of Zen Buddhism."

"Satori is the raison d'etre of Zen, and without which Zen is no Zen."¹⁷

Deshalb bestimmt die Interpretation der satori-Erleuchtung die Auffassung des Zen insgesamt. Was bedeutet in diesem Zusammenhang der als Vorwurf verstandene Begriff der "Psychologisierung"?

Benz versteht darunter Suzukis Auffassung, das satori-Erlebnis "als den Durchbruch des Unterbewußten in das Bewußtsein zu interpretieren".¹⁸

Benz bewegt sich damit im wissenschaftlichen Rahmen der Psychoanalyse Freuds, die den Anspruch erhebt, Aussagen über das Unbewußte - durch Traumdeutung etc. - machen zu können (vgl. W. Schmidbauer, Vom Es zum Ich - Evolution und Psychoanalyse, Mül, List, 1975).

Es bleibt aber wiederum zu fragen, ob dies die adäquate Methode ist, das Phänomen des satori zu erhellen. Suzuki hat sich in der Abhandlung "Über Zen-Buddhismus", die im Sammelband "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse" hrsg. von E. Fromm, Suhrkamp, Frankfurt 1972 (e. Ausgabe D.T.Suzuki, E. Fromm, K. de Martino, Zen and Psychoanalysis, London

1960) abgedruckt ist, zu dieser Problematik geäußert. Benz zitiert den Titel dieser Studie zwar als Fußnote, scheint aber den Inhalt nicht zur Kenntnis genommen zu haben. In einem Kapitel der o.g. Abhandlung mit der Überschrift: "Das Unbewußte im Zen-Buddhismus" definiert Suzuki das Unbewußte als einen "metawissenschaftlichen (überwissenschaftlichen) oder antewissenschaftlichen (vorwissenschaftlichen)" Begriff und grenzt seine Auffassung von der Psychoanalyse ab.

"Es ist vielleicht nicht dasselbe, was ich unter dem 'Unbewußten' verstehe und was Psychoanalytiker damit meinen."¹⁹

Die psychoanalytische Methode verfährt wissenschaftlich, d.h. sie besteht darin

daß sie einen Gegenstand beschreibt, über ihn spricht, um ihn herumgeht, alles festhält, was unsere Sinne und unseren Verstand erregt ... diese analytisch gebildeten Abstraktionen synthetisiert und das Ergebnis für den Gegenstand selbst hält.²⁰

Ein anderer Weg, die Wirklichkeit zu erschließen, ist der des Zen. "Die Methode des Zen besteht darin, in den Gegenstand selbst einzudringen und ihn sozusagen von innen zu sehen."²¹

Suzuki vergleicht die Methode des Zen mit der des Künstlers, der neues Leben erschafft im Gegensatz zum Wissenschaftler, der die Wirklichkeit 'vernichtet'.

Während die wissenschaftliche Methode darin besteht, den Gegenstand zu töten, den Leichnam zu sezieren, die Teile wieder zusammenzusetzen und so zu versuchen, den ursprünglichen, lebendigen Leib wiederherzustellen, nimmt das Zen ... (P.+Z., S.22)

Das Leben des Zenisten gleicht demjenigen des Künstlers, der aus dem Unbewußten, der "Quelle unendlicher Schöpferkraft" (S.29) schafft. Das Unbewußte hat nach Suzukis Auffassung einen höheren Rang als das Bewußtsein, weil jenes ursprünglicher, entwicklungsgeschichtlich älter ist. Dieser geistige Urzustand ist gleichbedeutend mit dem Zustand der Unschuld im biblischen Mythos, der Sündenfall, d.h.

der Ungehorsam des Menschen gegen Gott und die Tatsache, daß jener vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, hat seine Parallele im Buddhismus in dem Begriff "vijnana", was Suzuki mit "das Dazwischentreten des vom Verstande beherrschten Bewußtseins" übersetzt.

Das Unbewußte gehört dem "Reich absoluter Subjektivität" an, es kann mit Methoden der Wissenschaft nicht erfaßt werden, es entzieht sich wissenschaftlicher Objektivierung. Im Unbewußten ist der Sitz des wahren Ichs, "eine Art metaphysischen Ichs" (S.48), die Stätte der "Wahrheit, die uns frei macht." (S.69)

Zugang zu diesem Ort bekommt man nicht durch eine Anstrengung des Verstandes, sondern durch einen Akt des Willens.

Die Wahrheit ist, daß das was die Totalität menschlicher Existenz umschließt, nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens im primärsten Sinne des Wortes ist. ... Was wir auch über den Verstand sagen mögen, er ist etwas, das auf der Oberfläche des Bewußtseins dahintreibt. Die Oberfläche muß durchbrochen werden, um das Unbewußte zu erreichen, Aber solange dieses Unbewußte in das Gebiet der Psychologie gehört, kann es kein Satori im Sinne des Zen geben. Man muß über die Psychologie hinausgehen und das 'ontologisch Unbewußte', wie man es nennen könnte, anzapfen.²²

Die Frage nach dem Inhalt des satori kann nur wieder so beantwortet werden, daß dieser intellektuell nicht erfaßt werden kann und deshalb abstrakt-begriffliche Spekulationen und Fixierungen sekundär sind.

Weder im Satori noch im Zen gibt es einen Inhalt, der beschrieben oder dargestellt oder intellektuell erläutert werden könnte. Denn Zen hat nichts zu tun mit Gedanken, und Satori ist eine Art von innerer Wahrnehmung - nicht etwa die Wahrnehmung eines besonderen Gegenstandes, sondern sozusagen das Empfindungsvermögen der wahren Wirklichkeit selbst. Die letzte Bestimmung des Satori bezieht sich auf das Selbst. Es hat keine andere Aufgabe, als in das eigene Selbst zurückzuführen.²³

Satori wird als ein fundamentales Ereignis begriffen, das über das bloß Psychologische hinaus reicht in den tieferen Grund menschlicher Existenz. "Da Satori an die Wurzeln der Existenz greift, so ist seine Erreichung im allgemeinen durch einen Wendepunkt im Leben gekennzeichnet."²⁴

Suzuki vergleicht satori mit dem christlichen Ereignis der metanoia: "Religiös gesehen, ist es (= satori, M.B.) eine Wiedergeburt, intellektuell bedeutet es die Erreichung eines neuen Blickpunktes."²⁵

An anderer Stelle macht Suzuki ebenfalls deutlich, daß satori nicht mit Methoden und Kategorien wissenschaftlicher Psychologie ergründet werden kann.

Die Erleuchtungs-Erfahrung meint infolgedessen das Hinausgehen über den Bereich der Psychologie, die Öffnung des prajna-Auges und (damit verbunden) das Schauen ins Land der letzten Wirklichkeit, das Landen auf dem anderen Ufer des samsara-Stroms, wo alle Dinge im Zustand ihrer Soheit, in ihrer Keinheit geschaut werden.²⁶

Man wird also die Benzsche These, Suzuki habe die satori-Erfahrung psychologisiert, nicht ohne weiteres teilen können.²⁷ Suzuki verwendet zwar die Terminologie der europäischen Psychologie, wie Bewußtsein, das Unbewußte, aber sein Begriffsverständnis wurzelt in der buddhistischen Philosophie.²⁸

Kurz zusammengefaßt läßt sich also sagen, daß satori für Suzuki erstens ein existenzielles Ereignis ist, das die Persönlichkeit von Grund auf durchdringt und neue Maßstäbe im Verhalten des Menschen dem Leben und der Welt gegenüber setzt und zweitens eine Erfahrung mit metaphysisch-religiösem Charakter auf der Grundlage buddhistischer Philosophie.

Die Bedeutung Suzukis liegt wesentlich in seiner Mittlerfunktion für die Kenntnis des Zen-Buddhismus im Westen, d.h. in Europa und Amerika. In gleicher Weise wird man ihn als Brückenbauer zwischen Ost und West in einem generellen Sinne bezeichnen dürfen. Absicht und Selbstverständnis seines Wirkens bekundete er in einem Gespräch mit Gerta Ital so:

Ich widme mein ganzes Leben der Aufgabe, den Zen-Buddhismus der westlichen Welt nahezubringen und verständlich zu machen. Nur diesem Ziel gehören meine Kraft und meine Arbeit seit je.²⁹

Selbst E. Benz, der Suzukis Wirken und seiner Methode der Adaption des Zen an Psychoanalyse und christliches Gedankengut im Grunde skeptisch gegenüberstand, anerkennt

die große geistesgeschichtliche Bedeutung Suzukis, immer neue Anpassungspunkte eines gegenseitigen Verständnisses zwischen östlicher und westlicher Frömmigkeits- und Geisteshaltung entdeckt zu haben.³⁰

Daß dieses Wirken immer wieder Mißverständnissen ausgesetzt gewesen ist, braucht nicht zu verwundern, da Zen der Einordnung in philosophische oder theologische Schulen westlicher Provenienz zuwiderläuft. So blieb es denn meist bei Anpassungsversuchen, die in dreifacher Ausformung im Werke Suzukis nachzuweisen sind: in der Verwendung christlichen Gedankenguts, im Gebrauch psychologisch-psychoanalytischer Ausdrucksweise und in der Anlehnung an die Begriffssprache der Existenzphilosophie Kierkegaards.³¹

Die prinzipielle Fehlbarkeit dieser Versuche kann in einem Vorgang des Verstehens überwunden werden, den Gerardus van der Leeuw in seiner "Phänomenologie der Religion" so beschreibt:

Verstehen setzt in der Tat die Epoché voraus. Die Epoché aber ist nicht das Verhalten des kalten Zuschauers. Sie ist im Gegenteil der liebevolle Blick des Liebhabers auf den geliebten Gegenstand. Denn alles Verstehen ruht in der hingebenden Liebe. Wäre das nicht der Fall, so wäre nicht bloß jedes Reden über das sich in der Religion Zeigende, sondern jede Rede vom Sichzeigenden überhaupt unmöglich. Denn wer nicht liebt, dem zeigt sich nichts. Das ist platonisch sowohl wie christliche Erfahrung.³²

Diesen Geist der Liebe, des liebenden Verstehens beschwört auch Suzuki in seiner missionarischen Vision:

... our mission is to help to construct a cultural bridge between East and West, making it possible for Love to achieve her end. ... Where there is no spiritual vision, there is no culture, for culture reflects one's spiritual attainments. Spirit speaks directly to spirit; this is Enlightenment. When the spirit is enlightened, Ignorance ceases to assert itself, and mutual understanding is made possible. An enlightened spirit is always creative, and from it springs culture in its manifold forms. A mutual cultural understanding therefore means an enhancement of one's spirituality. Editorial, in: The Cultural East, 1(1946), S. 1 ff.

Den gleichen Vorwurf der Psychologisierung des Zen macht E. Benz C.G. Jung (1875-1961); dieser formuliert seine Auffassung in seiner Einführung zur deutschen Ausgabe des

schon häufig zitierten Buches von Suzuki "Die große Befreiung" - Einführung in den Zen-Buddhismus, Weller, Leipzig 1939.

In den Mittelpunkt seines Kommentars stellt Jung auch das Phänomen des satori, das er als "mysterium ineffabile"³³ bezeichnet, als "eine Art und einen Weg der Erleuchtung, welche nachzufühlen dem Europäer fast unmöglich ist." (S.10) Trotzdem unternimmt er es, für den westlichen Verstand Erklärungen zu versuchen, Reflexionen darüber anzustellen, im Bewußtsein, daß dies "ein so schwieriges Unternehmen ist, daß man dafür schon einige Vergehen gegen den Geist des Zen auf sich nehmen muß."³⁴

Jung definiert denn auch den Vorgang des satori, als "ein(en) Durchbruch eines in der Ichform beschränkten Bewußtseins in die Form des nichtichhaften Selbst."³⁵ Das Erlebnis des satori entspricht nach Jung im christlichen Bereich einem 'religiösen Wandlungserlebnis' vom Typus eines Mystikererlebnisses, welches sich von ähnlichen dadurch unterscheidet, daß dessen Vorbereitung aus einem 'Sich Lassen', einer 'Entleerung von Bildern' und ähnlichem besteht."³⁶ Diese Parallele zum christlichen Wandlungserlebnis - Jung nennt noch als Beispiel einer vergleichbaren religiösen Erfahrung Gal. 2, 20 ("Ich lebe aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.") - läßt Benz unerwähnt.

Die weitere Auseinandersetzung mit diesem Phänomen spiegelt eine typische Lehrmeinung Jungs wider, wenn er schreibt:

Auch die Einbildung ist ein psychischer Vorgang, weshalb es völlig irrelevant ist, ob eine 'Erleuchtung' 'wirklich' oder 'eingebildet' genannt wird. Der, welcher eine Erleuchtung hat oder zu haben vorgibt, meint auf alle Fälle, erleuchtet zu sein. ... Selbst wenn er lüge, wäre seine Lüge eine seelische Tatsache. (S.18)

Diese Ansicht Jungs trifft der Bannstrahl Benzscher Kritik:

Hier ist also die Psychologisierung der religiösen Erfahrung bereits zum Äußersten durchgeführt: ihr transzendenter Hintergrund ist belanglos, die Erfahrung wäre nicht anders, wenn es ihn gar nicht gäbe, und die psy-

chologische Erklärung erklärt das Erlebnis so vollständig, daß es gar nicht mehr nötig ist, einen solchen Hintergrund vorauszusetzen.³⁷

M.E. ist dies weniger ein Problem der Psychologisierung des Zen als vielmehr Ausdruck der relativistischen Haltung Jungs gegenüber dem Wahrheitsgehalt und Wahrheitsanspruch religiöser Erfahrungen. Es ist darüber hinaus zu bestreiten, ob die Jungsche Einstellung von Buddhisten geteilt wird. Man betont im Zen-Buddhismus sogar ausdrücklich die Unterscheidung zwischen einem echten satori und einem Pseudoerlebnis.³⁸

M.E. ist für Jung der religiöse Charakter der satori-Erfahrung unbestritten - und nicht nur, wie Benz meint, ein psychologisch restlos zu erklärendes Phänomen -, auch wenn seine satori-Interpretation auf der Grundlage seines Lehrgebäudes stattfindet. Eine Prämisse kommt in Jungs Auffassung vom Unbewußten zum Ausdruck, das für ihn "der Mutterboden aller metaphysischen Aussagen, aller Mythologie, aller Philosophie (insofern sie nicht bloß kritisch ist) und aller auf psychologischen Voraussetzungen beruhenden Lebensformen" ist.³⁹

Das Unbewußte ist in Jungs Theorie der zentrale Begriff, in seiner "analytischen Psychologie" - wie er seine Lehre nach der Trennung von Freud bezeichnete - hat das Unbewußte in der psychischen Struktur der Gesamtpersönlichkeit eine kompensatorische Funktion, d.h. es verkörpert diejenigen Seiten der Persönlichkeit, die im Wacherleben unterentwickelt sind. Zen und moderne Psychotherapie scheinen nach Jungs Auffassung in Theorie und Praxis einander verwandt zu sein.

Die Inhalte des Unbewußten bringen nämlich alles an die Oberfläche was im weitesten Sinne zur Ergänzung, d.h. zur Ganzheit der bewußten Orientierung nötig ist. Wenn es gelingt, die vom Unbewußten dargebotenen oder aufgezwungenen Stücke dem Bewußtseinsleben sinnvoll einzubauen, so entsteht daraus eine psychische Existenzform, welche dem Ganzen der individuellen Persönlichkeit besser entspricht und darum auch fruchtlose Konflikte zwischen der bewußten und der unbewußten Persönlichkeit aufhebt. Auf diesem Prinzip beruht die moderne Psychotherapie, insofern sie sich von dem hi-

storischen Vorurteil freimachen konnte, daß das Unbewußte nur infantile und moralisch minderwertige Inhalte beherberge.⁴⁰

Dieser Vorgang, d.h. der Einbruch des Unbewußten in das Bewußtsein

hat stets Ganzheitscharakter, da sie einer (Reaktion) durch kein diskriminierendes Bewußtsein aufgeteilten Natur entspricht. Daher ihre überwältigende Wirkung! Es ist die unerwartete, umfassende, völlig einleuchtende Antwort, die um so mehr als Erleuchtung und Offenbarung wirkt, als das Bewußtsein sich in einer aussichtslosen Sackgasse festgerannt hat.⁴¹

Jung erwägt nach diesen theoretischen Überlegungen die Möglichkeiten, dieses religiöse Wandlungserlebnis für den westlichen Menschen nutzbar zu machen. Auch diese Darlegungen interpretiert Benz einseitig und irreführend.

Jung hält satori-Erlebnisse auch in der westlichen Kultur für prinzipiell möglich, glaubt aber, daß die Bedingungen dafür nicht günstig sind.

Denn nichts in unserer Kultur kommt diesem Streben (= nach satori, M.B.) entgegen, nicht einmal die Kirche, die Verwalterin religiöser Güter. Es ist sogar ihre raison d'être, sich aller Urerfahrung entgegenzustemmen, denn diese kann nur heterodox sein. Die einzige Bewegung innerhalb unserer Kultur, welche für dieses Streben ein Verständnis teils hat, teils haben sollte, ist die Psychotherapie. (S.32)

Benz wittert hier die Gefahr, daß "die Psychotherapie selbst zum Religionsersatz"⁴² gemacht werde und gleichsam mit der Kirche in spiritualibus konkurriere.

Die Benzsche Befürchtung, die europäische Kultur könne über die Psychotherapie mit östlichem Gedankengut, das seiner "transzendenten metaphysischen Grundlagen entkleidet und psychologisiert"⁴³ wurde, auf gefährliche Weise infiltriert werden, ist objektiv unbegründet und wird den Gedankengängen Jungs nicht gerecht.

Jung weist deutlich auf die unüberbrückbare Kluft zwischen asiatischer und westlicher Mentalität hin.

So groß der Wert des Zen-Buddhismus für das Verständnis des religiösen Wandlungsprozesses ist, so wenig wahrscheinlich ist seine Verwendbarkeit beim westlichen Menschen. Die zum Zen nötigen, geistigen Vorbil-

dungen fehlen im Westen. Wer würde bei uns das unbedingte Vertrauen in einen überlegenen Meister und dessen unverständliche Wege aufbringen?⁴⁴

Der Adaption des Zen-Buddhismus zieht er auch im Hinblick auf seine psychotherapeutischen Möglichkeiten deutliche Grenzen.

"Aus diesen und vielen anderen Gründen ist daher eine direkte Übertragung des Zen auf westliche Verhältnisse weder empfehlenswert noch überhaupt möglich."⁴⁵

Jung hat außerdem mit klarem Blick auch die kulturelle Verwurzelung des Zen in Geschichte und Tradition des Buddhismus erkannt und der Vorwurf der "Entbuddhisierung", den Benz Suzuki und im Gefolge Jung macht, kann mit einer vorurteilslosen Würdigung der Quellen nicht in Deckung gebracht werden.

Das Zen und dessen Technik konnten nur auf dem Boden der buddhistischen Geisteskultur entstehen und haben diese zur Voraussetzung. ... Kein Adept des Zen geht aus der Unwissenheit und der Unkultur hervor. (S.32)

Dieser insgesamt doch realistischen Sicht C.G. Jungs kann auch durch die Benzsche Kritik, die - wie gezeigt - zum Teil fehl geht, nicht ihr Wert und ihre Gültigkeit abgesprochen werden.

Ein vorläufiges Fazit der Frage, was Zen sei, kann in der Form gezogen werden, daß Zen eine Weltanschauung mit religiös-existenziell akzentuiertem Charakter ist, wenn wir schon mit Hilfe der Terminologie der westlich-europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte Zen auf den Begriff bringen wollen. Deshalb ist Zen gegen wissenschaftliche Kritik quasi immun und deshalb führen Vergleiche mit wissenschaftlichen Systemen westlich-europäischer Provenienz, wie z.B. der wissenschaftlichen Psychologie, zu eher dürftigen Ergebnissen. Zen kann per definitionem nur in seinem weltanschaulichen Gehalt mit geistigen Systemen des Westens sinnvoll verglichen werden und dabei sollte der Respekt vor der Andersartigkeit des jeweils anderen kulturellen Phänomens als maßgebende Grundhaltung dienen. Die geistige Tiefe ostasiatischer Kultur entzieht sich dem Zugriff

westlicher Wissenschaft - und dies ist gut so.

Die westliche Adaption des Zen und die Zen-Lehre selbst - so wie sie Arthur Koestler (geb. 1905) versteht - finden in Koestlers Buch: "Von Heiligen und Automaten", Bern 1961 (Titel der englischen Originalausgabe: The Lotus and the Robot) eine radikale Ablehnung. Koestler hat in den Jahren 1958 und 1959 Indien und Japan als Pilger auf Buddhas Spuren bereist, als einer, der auszog, "das Dilemma des Westens unter einem anderen Gesichtswinkel, von einem anderen geistigen Breitengrad aus" zu erleben und auf der Suche danach, "ob der Osten für unsere Verwirrungen und ausgeweglosen Probleme eine Antwort weiß."⁴⁶

Das Ergebnis der Koestlerschen Pilgerreise ist mager und wird selbst vom Autor als "eine Mischung von pedantischen Einzelheiten und gewagten Verallgemeinerungen" (S.10) charakterisiert. Es soll in diesem Zusammenhang nur seine Begegnung mit Japan und dem Zen-Buddhismus erörtert werden, die sich auf einer Ebene abspielt, die Koestler gemäß seinen Bildungsvoraussetzungen und nicht nach den Sachvoraussetzungen des Forschungsgegenstandes bestimmt: diese ist die (einseitig) rational bzw. rationalistische Sicht eines europäischen Intellektuellen. Er behauptet zwar, schon als Student seine Interessen gleichermaßen auf "Technik und Soziologie einerseits und andererseits auf das explosive Weltall von Freud, Jung, Eddington und Jeans mit dessen irrationalen und mystischen Strömungen" (S.1) verteilt zu haben; umso mehr verwundert deshalb sein mangelnder Sinn für religiöse Phänomene, sein totales Unverständnis für die mystische Seite des Zen, den er pauschal als "mystischen Hokuspokus" (S.312) diffamiert und gleich einleitend so kennzeichnet: "Oberflächlich betrachtet, ist Zen ein Gewebe von feierlichem Unsinn, ein existentialistischer Witz" (S.297). E. Benz bestimmt Koestlers geistigen Standort ganz richtig so:

Bei Koestler aber handelt es sich um Äußerungen eines dogmatischen Rationalisten, der eine bemerkenswerte Empfindungslosigkeit für das religiöse Phänomen als solches mitbringt und infolge des totalen Mangels an

einem Sensorium für die Welt religiöser Erfahrung zu den seltsamsten Fehlinterpretationen kommt.⁴⁷

Zwei Fehlurteile Koestlers sollen näher untersucht werden: Das eine geht von der These aus, daß Zen die Antithese zur konventionell erstarrten konfuzianisch geprägten Gesellschaftsordnung Japans gewesen sei und noch sei, das zweite bezieht sich auf seine Auseinandersetzung mit dem Buch von Eugen Herrigel: "Zen in der Kunst des Bogenschießens". Seine erste These geht davon aus, Zen habe mit seiner Tradition, "die es stets darauf anlegt, grob, jäh, direkt und höhnisch zu sein - genau jene Eigenschaften die man nach den japanischen Gesellschaftsregeln meiden muß wie die Pest"⁴⁸ eine psychotherapeutisch-psychohygienische Funktion im Rahmen der japanischen Gesellschaft erfüllt:

Er (= Zen, M.B.) war, und ist es in begrenztem Ausmaß auch heute noch, eine Form der Psychotherapie für die verkrampfte, prestigebesessene japanische Gesellschaft; eine Technik, ihre Fesseln zu sprengen und ihren Krampf zu lösen; mit einem Wort, Zen war das Tranki des feudalen Japan. (S.297)

Die Lehre des Zen, die sich für Koestler am deutlichsten in den Anekdoten und koans der Zen-Patriarchen niederschlägt, versteht er also in erster Linie als Antidot für die gesellschaftlich deformierte japanische Seele⁴⁹ - und mißversteht so gründlich das Wesen des Zen, wenn er die Absicht der Koans so definiert: "... jene Seite der Persönlichkeit ans Tageslicht zu bringen, die von der Konvention verdammt ist: das Spontane und Unerwartete." (S.306)

Man fühlt sich bei diesem Begriffsverständnis des Zen an das simple Schema marxistischer Religionsphilosophie erinnert, wonach Religion Opium des Volkes sei. Eine solchermaßen akzentuierte Auffassung verkennt den religiösen Charakter des Zen, der primär im Heilsweg, im Erreichen der intuitiven Einheits- und Wesensschau des satori begründet liegt.⁵⁰

Aber auch von diesem zentralen Begriff hat Koestler eine recht flache, simplifizierte Vorstellung. Sein Verständnis von satori definiert er so:

Nach modernen Zen-Maßstäben könnte ich mit Recht behaupten, daß ich bei jeder der seltenen Gelegenheiten ein Satori erlebe, wenn es mir gelingt, einen Satz niederzuschreiben, der genau das ausdrückt, was ich im Sinne hatte. ... Er kann bedeuten, daß in einer alltäg-

lichen Situation 'der Groschen gefallen ist'.

Dieser scheint bei Koestler in seinem Studium des Zen nicht gefallen zu sein!

Gleichwohl sind Ansätze eines angemessenen Zen-Verständnisses, z.B. der Koans in dem Zitat festzustellen:

Die Koans sind daher, allem Anschein entgegen, auf ihre Art dennoch sinnvoll, indem sie direkt an die vom verbalen Denken verstellte Intuition appellieren und darauf abzielen, alle Hemmungen und selbst-erzeugten Fesseln abzuwerfen, die die Spontaneität der Phantasie behindern.⁵¹

Der Vordersatz ist richtig, aber seine anschließende Folgerung, das Koan sei ein Psychotherapeutikum für die gesellschaftlich verkrüppelte japanische Seele, geht fehl. Ebenso wird folgende Deutung dem Zen-Geiste gerecht, für den

es kein närrischeres Unterfangen geben (kann) als das einmalige und unteilbare Erlebnis in dualistische und abstrakte Denkkategorien zerstückeln zu wollen. Der Erzfeind des Zen, die tausendköpfige Hydra, die es zu vernichten gilt, ist das logische Denken mit seinen Begriffen, Definitionen, Deduktionen und Kategorien. Die Koans zielen darauf ab, die Absurdität des Denkens zu demonstrieren, das Vertrauen des Schülers in seine Vernunft zu untergraben und dieserart die Hindernisse zu beseitigen, die den Weg zu Satori verstellen - dem plötzlichen Blitz intuitiver Einsicht, der den Pfad zur Erleuchtung weist. (S.303)

Sein rationalistisch verengtes Begriffsverständnis kommt anschließend wieder zum Vorschein, wenn er das Phänomen des satori auf das Prokrustesbrett seines Begriffssystems spannt und es als "pseudomystisches Jonglieren mit Worten" (S.311) bezeichnet.

Koestler wartet mit Kenntnissen aus der Geschichte des Zen- Buddhismus auf und geriert sich somit als Sachkenner, im Endeffekt offenbart er nur sein mit Arroganz vorgetragenes Pseudowissen. Er schreibt mit süffisantem Unterton:

In der Rinzai-Sekte des Zen muß der Schüler eine Serie von etwa fünfzig Koans von zunehmender Schwierigkeit lösen, bevor er zu einem 'völlig erleuchteten Wesen' promoviert wird, und das soll ungefähr dreißig Jahre dauern - aber man braucht das nicht allzu wörtlich zu nehmen. (S.302)

Er suggeriert in diesen Zeilen, als ob es einen gewissen Erleuchtungsautomatismus gäbe, eine mystische 'Promotionsordnung', die genaue Anweisung gibt, wie man unfehlbar zur Erleuchtung kommt.

Richtig ist, daß es verschiedene rangmäßig abgestufte Grade von satori gibt⁵² und daß jedem Schüler das seinem spirituellen Reifegrad entsprechende mystische Erlebnis zuteil werden kann. Ebenso bleibt das Erlangen von satori bei allen Anstrengungen von Schüler und Meister letztlich - christlich gesprochen - ein Werk der Gnade, ein menschlicher Verfügbarkeit entzogenes Geschenk, das menschliches Bemühen und Begreifen übersteigt.⁵³

Diese Beispiele mögen zeigen, wie sich Koestler sein Vorurteil über Zen als mehr oder weniger verrückten Spleen des Westens per eigener Inkompetenz selber bestätigt, ohne den Geist des Zen erfaßt zu haben.⁵⁴ Diese Wesensforschung hat Koestler nicht betrieben und es verwundert deshalb nicht, daß Koestler Herrigels Zen-Erfahrungen abschätzig beurteilt und so wiederum sein eigenes Unverständnis dokumentiert.

Seinen Gesamteindruck über Herrigels Werk gibt Koestler in Form der Verwunderung Ausdruck, daß "ein Buch wie Dr. Eugen Herrigels 'Zen in der Kunst des Bogenschießens' von Intellektuellen des Westen ernstgenommen wird."⁵⁵ Anhand einiger Zitate soll der Versuch Koestlers skizziert werden, Herrigels Zen-Erfahrungen wiederzugeben - ein mißglückter Versuch! Auf geradezu ignorante Art und Weise trivialisiert Koestler den Inhalt der Unterweisungen des Zen-Meisters, wenn er diese auf die "Berliner Droschkenkutscher-Formel"⁵⁶ "Nicht nervös sein - immer mit der Ruhe" bringt.⁵⁷ Die wohl eindrucksvollste Begebenheit in Herrigels Buch, des Meisters nächtlichen Doppelschuß (vgl. Kap.II, S.30), gibt Koestler in wenig aufschlußreicher und bewußt verkürzter Weise so wieder:

Dann kam ein Abend, an dem der Meister alle Zweifel Dr. Herrigels zerstörte, indem er zwei Meisterschüsse auf eine Zielscheibe abgab, die nur durch die winzige Flamme einer Räucherkerze erleuchtet war. (S.314)

Die Schilderung dieses zentralen Ereignisses soll nicht nochmals referiert werden (vgl. Kap.II), jedoch muß betont werden, daß Koestler die rational nur unzureichend zu erklärende eigentliche Pointe des nächtlichen Doppelschusses nicht erwähnt, nämlich die Tatsache, daß von den zwei abgegebenen Meisterschüssen der erste das Zentrum der Scheibe traf und deren zweiter die Mitte des ersten Pfeilschaftes spaltete.

Diese Besonderheit - der Meister erklärt den zweiten Treffer lakonisch und rational nicht faßbar: "Es hat geschossen" - scheint Koestler nicht mehr mit der technischen und psychologischen Seite der japanischen Methode erklären zu können, sie paßt nicht in sein rationalistisches Weltbild und er tut es kurzerhand als "rituelles Getue" als "esoterisches Zeremoniell" ab. (S.321)

Nach dieser Abrechnung mit Herrigel kommt auch noch der Altmeister der Zen-Philosophie, D.T. Suzuki, an die Reihe. Seine Auslassungen über Zen werden als "Geschwätz" (S.324) bezeichnet, mit der hintergründigen Absicht, die westlichen Intellektuellen aufs Glatteis eines "mystischen Hokuspokus" (S.324) zu führen.

Daß Koestler dieser asiatischen Mystifikation nicht aufgesessen ist, läßt ihn am Ende seiner Pilgerreise in ein Hochgefühl des Triumphes ausbrechen: "Ich begann meine Pilgerfahrt in einem Zustand der Depression und kam zurück, stolz, ein Europäer zu sein." (S.361)

Sein Stolz gründet in seinem europäischen Erbe, in der "historischen Persönlichkeit Europas" (S.360), die geformt worden ist durch "die Maximen der hebräisch-christlichen Ethik der lateinischen Civitas und der griechischen Denkformen". (S.360) Dieser europäischen Geistigkeit stellt er in simplifizierender Weise einen "mystischen Existenzialismus" des Ostens (S.357) - Zen wird in diesem Begriffspanoptikum mit "kosmischer Nihilismus" (S.344) und "ethischer Relativismus" (S.345) etikettiert - gegenüber, der einer "Haltung der konsequenten Unfähigkeit oder Unwilligkeit, der Außenwelt eine unabhängige

healität zuzubilligen" (S.357) entstammt. Mit dieser Erkenntnis ausgestattet, glaubte Koestler, daß er die geistige Signatur Asiens erfaßt habe, "daß mir ein neues Verständnis für dessen Kompaktheit und inneren Zusammenhalt und für die Einzigartigkeit seiner Geschichte zu dämmern begann" (S.357/358). Man darf diesfüglich bestreiten. Koestler kann in den geistigen Kosmos Asiens - am allerwenigsten in die arationale Spiritualität des Zen - nicht eindringen, weil sein Urteil nur für das "westliche Denken" und den "westlichen Geist Gültigkeit besitzt", wie C.G. Jung auf S.364 in seinem Nachwort bemerkt. Dieses von Koestler gefeierte europäische Erbe charakterisiert Jung so:

Wie steht es mit seinem Rationalismus? Und wie mit seiner Gewohnheit, sich Anschauungen nur von außen, von der Extraversion her, zu bilden? Eine rationalistische Auffassung erreicht nur den einen Aspekt der Welt, umfaßt aber bei weitem nicht alle Möglichkeiten des Erlebens. Psychische Erfahrungen wurzeln nicht nur im Außen, und geistige Inhalte beruhen nicht nur auf Sinneswahrnehmungen. Es gibt ein irrationales, inneres, psychisches Leben, das sogenannte 'geistige Leben', von dem, mit Ausnahme einiger 'Mystiker', fast niemand mehr etwas weiß oder wissen will. ... Und doch liegt im Innern des Menschen der Ursprung und der unsiegbare Quell für Yoga, Zen und viele andere geistige Strömungen des Ostens und des Westens.⁵⁸

Der Koestlersche Versuch, die Lehre des Zen für den Westen geistig zu erschließen, mußte scheitern, weil er das "Innere des Menschen" mit untauglichen Mitteln auf den Begriff bringen wollte. Sein Beitrag zur Rezeption des Zen-Buddhismus auf europäischem Boden wird als wenig gelungenes Beispiel in die Annalen eingehen.

IV. Christliches Zen

Das negative Fazit der Koestlerschen Begegnung mit dem Zen-Buddhismus konnte aber die Entstehung eines religionswissenschaftlich interessanten Phänomens, wie dem des "christlichen Zen" nicht verhindern.¹

So gewagt dieser Terminus klingt, so offensichtlich bringt er das Interesse heutiger Christen zum Ausdruck, den Meditationsweg des Zen zur Befriedigung geistlicher Bedürfnisse zu nutzen. Die damit verbundenen Probleme, wie z.B. die Ablösung des Zen von seinen buddhistischen Grundlagen werden im oben zitierten Werk von W. Johnston eingehend erörtert. H. Dumoulin stellt diese essentielle Frage in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang:

Vielleicht handelt es sich hier um ein zentrales Vorzeichen, das aus dem Gesamtkomplex der Wertsituation des 20. Jahrhunderts, nämlich aus dem Zusammenwirken von Modernisierung, Säkularisierung, Technisierung unter westlicher Führung und Humanisierung, christlich oder nicht christlich verstanden, erklärt werden muß.²

Wir können die ganze Breite der Diskussion über die christliche Zen-Bewegung nicht darstellen, glauben aber das Wesentliche wiederzugeben, wenn wir die unterschiedlich akzentuierten, den gemeinsamen Konsens der christlich (katholischen) Lehre jedoch nicht in Frage stellenden Positionen der beiden Pioniere und Wortführer Heinrich Dumoulin und Hugo Lassalle skizzieren. Das Schaffen des weniger im Blickpunkt des öffentlichen Meinungsstreites stehenden ("späten") Wilhelm Gundert soll die Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus aus der Perspektive eines gründlich forschenden protestantisch-lutherischen Zen-Gelehrten veranschaulichen.

Zwei Persönlichkeiten, die an der Vermittlung des Zen an den Westen maßgeblich beteiligt waren, sind Heinrich Dumoulin und Hugo Makibi Enomiya-Lassalle; der erste vornehmlich in theoretischer Hinsicht, letzterer auch in praktischer Hinsicht, d.h. in der Abhaltung von Zen-

sesshins in Deutschland und Europa. Beide haben sich um den Dialog mit nicht-christlichen Religionen - vgl. den Titel von H. Dumoulin "Christlicher Dialog mit Asien, München 1970 - , speziell mit dem Zen-Buddhismus bemüht, beide haben die Möglichkeiten der Begegnung von Zen und Christentum unter den verschiedenen theoretischen und praktischen Aspekten untersucht. Dabei nahm die Thematik "Östliche Meditation und christliche Mystik" - um wiederum mit einem bekannten Titel von Dumoulin zu reden - breiten Raum ihrer geistigen Anstrengungen ein. Beide gehören der Societas Jesu an, beide haben die Auseinandersetzung mit dem Osten aus der Position christlicher Spiritualität heraus geführt. Zuerst einige biographische Anmerkungen zu Pater Dumoulin.

Heinrich Dumoulin (geboren 1905) ist Professor der Religionswissenschaft und Leiter des Forschungsinstitutes für östliche Religionen an der Sophia-Universität Tokio. Nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu im Jahre 1924 widmet er sich seit 1935 dem Studium der japanischen Religionsgeschichte und des Buddhismus an der Universität Tokio. Er erwirbt den japanischen Doktorgrad der Literatur (Bungaku Hakase). An der Sophia-Universität wird er auch 1941 Professor der Philosophie. Seine wissenschaftlichen Spezialgebiete sind: Buddhismus, Japanische Religionsgeschichte, Zen-Buddhismus.

Sein Hauptwerk ist "Zen - Geschichte und Gestalt" 1959, in dem auch seine Buddhismus-Interpretation ihren wesentlichen Niederschlag findet. Die Struktur seiner Auffassung soll kurz dargestellt werden.

Die zentrale Frage nach dem geistigen Ort des Zen beantwortet er fast schon im Untertitel seines Buches, in dem die Begriffe "Geschichte" und "Gestalt" einander komplementär zugeordnet sind. "Die Geschichte offenbart die Gestalt und führt an das Wesen der Dinge heran." (S.6)

Deutlich formuliert Dumoulin:

Jede Mystik ist ihrem Wesen nach durch den geistigen Ort bestimmt, an dem sie wuchs und ihre Blüten und Früchte trieb. Das Zen ist von der in China und Japan geformten Religiosität des Mahayana-Buddhismus geprägt. (S.40)

Bei aller Sympathie für zenistische Mystik verläßt Dumoulin die Position christlicher Spiritualität nicht. Dies wird besonders deutlich, wenn er seine Bedenken gegen die logosfeindliche Interpretation der "unmittelbaren Wahrheitsschau der Erleuchtung als unerreichbar für menschliche Begriffe und Worte" so formuliert: "Die Verwerfung der Worte ist nicht ungefährlich. Wer das Wort, die höchste Offenbarung des Menschengeistes, verachtet, kann leicht ins Untermenschliche versinken." (S.55)⁴

Im Mittelpunkt seiner Darlegungen steht das Kapitel: "Die Gestalt des Zen - Geschichte und Gestalt" (15. Kap.), in dem er die schon eingangs erwähnte These von der Geschichtslosigkeit des Zen als objektiv unrichtig zurückweist und die "Tatsächlichkeiten der Zen-Mystik im geschichtlichen Verlauf aufzuzeichnen" (S.267) versucht.

Für diese These macht Dumoulin zum Teil D.T. Suzuki verantwortlich, der "der westlichen Welt das Zen als lautere Mystik und allen Kategorien entrücktes Paradox vorgestellt, als geschichtslos, metaphysiklos und zu keiner Religionsgemeinschaft gehörend" (S.267) präsentiert hat, auf der anderen Seite weiß Dumoulin nur zu gut, daß Suzuki selbst die historische Einbettung des Zen in den Mahayana-Sutren in seinem Werk dargestellt hat (vgl. Kap. III).

Dumoulin äußert sich zur Frage der westlichen Rezeption mit Blick auf Suzuki so:

Eine Quintessenz des Zen mag gleich einer farblosen weißen Wolke geschichtslos, metaphysiklos und ohne Beziehung zu einer bestehenden Religion im Äther des Geisteskosmos schweben, das tatsächliche Zen fügt sich den allgemeinen Gesetzen allen Menschentums ein, und seine Geschichte offenbart seine Gestalt. (S.267)⁵

In Übereinstimmung mit Suzuki - und den meisten bedeutenden Interpreten des Zen-Buddhismus - betont Dumoulin den

hohen Rang der satori-Erfahrung. "Doch ist der Kern des Zen das Erlebnis der Erleuchtung, das sogenannte Satori, auf dessen richtiges Verständnis alles ankommt." (S.270)

Einen japanischen Bonzen der Soto-Sekte zitierend beschreibt Dumoulin das Erlebnis des Satori so:

Die Erleuchtung ist eine überwältigende innere Erfahrung, die plötzlich kommt. Der Mensch fühlt sich mit einem Male frei und stark im Weltall, erhaben und groß. Der Atem des Alls durchkreist ihn, er ist nicht mehr ein kleines selbstisches Ich, sondern völlig offen und wie durchsichtig, verbunden mit allem, in der Einheit. ... Die Erleuchtung kommt im Zen, wo der Mensch ganz Hingabe an den Buddha wird. Aber sie kommt nicht durch die Gnade des Buddha. Sie kommt überhaupt nicht von außen, sondern aus dem Innern. Das Selbst wird aus eigener innerer Kraft erlöst. (S.273)⁶

Dumoulin distanziert sich von einer psychologischen Interpretation und psychotherapeutischen Vereinnahmung des Zen und insistiert demgegenüber auf dem "ursprünglichen religiösen Charakter" des Zen.

Aus dem religiösen Urtrieb des Menschen geboren und aus religiösen Quellen genährt, hat das Zen in vielen Jahrhunderten der Geschichte große religiöse Leistungen inspiriert. Die Psychologie kann nicht das letzte Wort über Wert und Brauchbarkeit des Zen sprechen. (S.279)

Dumoulin hat durch die Zen-Mystik inspiriert die klassisch gewordene Unterscheidung von "natürlicher Mystik" und "übernatürlicher (Gnaden)-Mystik" in die Literatur eingeführt. Diese Typologie ist ein Teil der Abgrenzungsstrategie von christlicher Mystik gegenüber östlicher Mystik. Die Zen-Erfahrung rechnet Dumoulin zum Typus der "natürlichen Mystik". Dieser "meint eine religiöse unmittelbare Wirklichkeitserfahrung oder seelische Berührung des absoluten Seins und grenzt das Zen sowohl von der übernatürlichen Gnadenmystik als auch von den mannigfachen Phänomenen der Religionsgeschichte ab." (S.280)

Davon unterscheidet er die übernatürliche christliche Offenbarungsmystik, sie ist

gnadenhaft und wesentlich übernatürlich. Als übernatürliche Lebenserscheinung gehört sie einer höheren Ordnung an, mögen auch natürliche mystische Begegnisse ihrer psychologischen Struktur nach der übernatürlichen Mystik gleichen. ... Für die übernatürliche Gnadenmystik wird als Mindestmaß seelischer Disposition der Glaube an den einen persönlichen Gott gefordert. Mystische Erlebnisse, die wie die Zen-Erleuchtung außerhalb des heiligen Bereiches der vertrauten Du-Ich-Gemeinschaft der Seele und ihres Schöpfers liegen, gehören im Unterschied zur übernatürlichen Gnadenmystik der natürlichen Mystik an, deren Begriff heute von christlichen Theologen durchwegs anerkannt wird. (S.281)

Zwei wesentliche Charakteristika, die gleichzeitig die Defizienz der "natürlichen Mystik" gegenüber der "übernatürlichen Gnadenmystik" ausmachen, sind einmal "das Fehlen eines deutlichen Personbegriffs", zum andern das "Überwiegen der monistischen Spekulation in der Philosophie besonders Fernasiens, wo seit den frühen Tagen der Upanishaden die Einheitsschau des Tat tvam asi die religiösen und metaphysischen Geister in den Bann zog." (S.285) Das Fazit dieser Gegenüberstellung offenbart nochmals Dumoulin's christlichen Standpunkt, der die Frage nach der Wesensart und Echtheit der mystisch-religiösen Erfahrung dem Absolutheitsanspruch der philosophischen Wahrheitsfrage unterstellt:

Die Zen-Jünger sind bei ihrer Übung von religiösen Beweggründen vorangetrieben, die Erleuchtung ist ihnen höchstes religiöses Anliegen. Wie alle religiös ergriffenen Menschen sind sie 'Pilger des Absoluten'. Ihr Erlebnis vermögen sie nicht in Worten auszusprechen. Wenn sie dennoch das Erlebte mitzuteilen suchten, geschah es in der Sprache der Mahayana-Philosophie. Aber Philosophie und Erlebnis sind immer verschieden. Die Erfahrung der Einheit kann sowohl theistisch als auch pantheistisch gedeutet werden. Das Wahrheitskriterium eines Weltbildes liegt nie im subjektiven Erleben. Jede echte Philosophie wird sich in lebendiger Fühlung mit den menschlichen Erfahrungen halten, aber Maßstab und Ziel kann sie nur im Objektiven haben. Ohne die Bedeutung der Zen-Erleuchtung für ernste Zen-Jünger abzuwerten, müssen wir daher ihre Gültigkeit als Wahrheitsnorm in Frage stellen. Auch ist das Satori-Erlebnis als mystische Erscheinungsform unvollkommen. Zur vollkommenen Wahrheit kann keine noch so aufrichtige, opfervolle, bloß menschliche Bemühung um Erleuchtung führen, sondern einzig

der ewige Logos, der 'in diese Welt gekommen jeden Menschen erleuchtet.'" (Jo, 1, 9)" (287/288)

In seinem anderen bedeutenden Werk "Östliche Meditation und christliche Mystik" liefert H. Dumoulin eine brillante vergleichende religionswissenschaftliche Studie, die jedoch in erster Linie als "Hilfe beim Gespräch des christlichen Abendlands mit Asien" konzipiert ist. (Vorwort, S.10)

Die beiden Grundmotive für dieses Buch formuliert Dumoulin so:

Überzeugt von der Werthhaftigkeit der fernöstlichen Religionen, Kulturen und Traditionen, bemühte ich mich, die Verbindungsfäden aufzudecken, von Ähnlichkeiten an der Oberfläche zu tieferen Zusammenhängen vorzudringen und nach Möglichkeit den letzten Einheitsgrund zu erfassen. (Vorwort, S.9)

Es soll hier weniger der Dialog des Ostens mit dem Westen wiedergegeben werden, als vielmehr einige für die Auffassung Dumoulins von Zen-Buddhismus charakteristische Strukturmomente.

Dumoulin hebt im 2. Kapitel des 3. Teiles deutlich den "religiösen Charakter des Zen-Weges" hervor (S.223 f.). Einleitend bemerkt er, in wie vielfältiger Weise Zen künstlerisch und weltanschaulich vereinnahmt werden kann.

Das Zen ist in hohem Maße vieldeutig und kann von vielen Seiten her angegangen werden. Vom Hell-Dunkel Asiens angezogen, finden Kunstliebhaber das Geheimnis der östlichen Kunst im Zen, während Psychologen und Psychotherapeuten von der Zen-Meditation eine Bereicherung der psychischen Heilverfahren erhoffen. Philosophen entdecken eine auffallende Ähnlichkeit zwischen der Metaphysik des Zen und der Heideggerschen Existenzontologie. Und doch bietet sich dem naiven Beobachter der Zen-Weg zunächst als eine Form der buddhistischen Religion dar. (S.223)

Unter drei Aspekten untersucht Dumoulin den religiösen Charakter des Zen-Weges. Erstens in der "Annäherung durch die 'Wege' (jap. do)" (S.224). Die Verwandtschaft des Zen mit den japanischen Künsten - von den Japanern "Wege" (do) genannt, deren wichtigste Teezeremonie, Gartenbau, Tuschemalerei, Blumenstecken, Bogenschießen, Schwertkampf und

kingen sind - ist ein Spezifikum japanischen Kunstsinnes und wurde verschiedentlich in der Literatur dargestellt.⁷

Der zweite Aspekt betrifft das Verhältnis von "psycho-physischer Technik und Erleuchtungserfahrung" (S.227). Die Zen-Technik als psycho-physisches Hilfsmittel für das Erleuchtungserlebnis ist nach Dumoulin "unreligiös oder religiös indifferent" (S.228), jedoch von hohem leib-seelischen Eigenwert.

Die psycho-physische Technik der Zen-Übung als solche weist keinen religiösen Bezug auf, auch sittlich ist sie indifferent, aber von erstaunlicher Wirkmächtigkeit. In der Zen-Technik ist die Einbeziehung des Körperlichen hervorragend geglückt. Hocksaß, Atemregulierung, Vorstellungsentleerung usw. fördern sehr die innere Sammlung. Aus tiefen Einsichten in die leib-seelische Einheitsnatur des Menschen geboren, besitzt die Zen-Technik einen hohen Grad von natürlicher Werthaftigkeit. (S.228)

Das Erleuchtungserlebnis selbst wird seinem Wesen und seinem geschichtlichen Erscheinungsbild nach als religiös geprägt dargestellt. "Das Satori-Erlebnis stellt sich in der chinesischen und japanischen Zen-Geschichte als religiös inspiriertes Phänomen dar." (S.228/229) Dieses subsumiert er wiederum unter die Kategorie der 'natürlichen Mystik'. Dumoulin betrachtet inhaltlich - und dies mag im Vergleich zur Darstellung im Buch "Zen - Geschichte und Gestalt" als Akzentverschiebung in der Beurteilung des Verhältnisses von 'natürlicher Mystik' und 'übernatürlicher Gnadenmystik' gewertet werden - das Satori-Erlebnis sogar als identisch mit dem Erlebnis des christlichen Mystikers und als möglichen Ausgangspunkt "capax Dei" (Augustinus) zu werden.

Denn dieser Begriff bezeichnet eine echte Wirklichkeitserfahrung religiöser Natur, nämlich ein unmittelbares Innwerden des geistigen Selbst, das seinmässig in Gott wurzelt und in dem Gott sich spiegelt. ... Durch das gleiche Erlebnis aber kann die gottgläubige Seele in der Gottverbundenheit und Gottinnigkeit wachsen. (S.229)

In ähnlicher Weise nimmt Dumoulin Zen gegen den Vorwurf moralischer Verfallserscheinungen und eines überzüchteten

Ästhetizismus im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung in Schutz und vergleicht große japanische Zen-Meister mit begnadeten christlichen Mystikern.

Dagegen zeigen die großen religiösen Geister des Zen, z.B. in Japan Dogen und Hakuin, ein solches Maß von innerer Frömmigkeit und Ergriffenheit durch das Heilige, daß sie in die Nähe der übernatürlichen Begnadeten rücken. (S.230)

Dumoulin ist hier von der Faszinationskraft seines wissenschaftlichen Gegenstandes gebannt, aber mit wachem kritischen Sinn weist er gleichzeitig auf die Gefahr einer "Verselbständigung und Verabsolutierung der Vereinstigungspraktiken" (S.231) hin, die der verhängnisvollen mechanistischen Anschauung frönen, daß der Besitz "einer entsprechenden leiblich-seelischen Technik den unfehlbaren Schlüssel zum Reich des Geistes in der Hand zu haben" bedeutet (S.231).

Insgesamt versteht Dumoulin das Verhältnis von psychophysischer Technik und Erleuchtungserfahrung als in einem absichtlichen Schwebezustand befindlich, der einerseits pädagogisch motiviert ist und andererseits wiederum ein Stück der dem Zen eigentümlichen Rätselhaftigkeit verkörpert.

Beim Zen-Wege bleibt die zwischen Technik und Erfahrung obwaltende Beziehung der Ursächlichkeit in einer rational ungelösten Schweben und drückt sich in jenem Spannungsverhältnis aus, das erfahrene Zen-Meister gut kennen und in ihren widerspruchsvollen Weisungen manifestieren. Einerseits beschreiben sie im Einklang mit der klassischen Zen-Literatur das befreiende Erlebnis als einen herrlichen Glücksfall, der wie zufällig eintritt und dessen niemand sichergeht. Sie fordern Absichtslosigkeit und innere Lockerung, damit das Geschenk im beglückenden Augenblick den Empfänger dankbar findet. Und gleichzeitig spornen sie den Übenden zur höchsten Anstrengung an. Dabei bringen sie auch die sichere Aussicht auf die Erleuchtung ins Spiel. Dies tun sie in erster Linie aus pädagogischer Rücksicht, um den Übenden zum letzten Einsatz zu bewegen. (S.231)

Im dritten Aspekt kommt der religiöse Charakter des Zen-Weges deutlich zum Ausdruck, d.h. in der Tatsache, "daß der Zen-Weg, so wie er geschichtlich geworden ist, innerhalb der buddhistischen Religion entstand und zur Aus-

reifung kam." (S.233)

Der Zen-Erleuchtung wird adventhafter Charakter **zugesprochen**, d.h. die Wirklichkeitserfahrung der Zen-Erleuchtung ist ihrem Wesen nach auf Christus hin ausgerichtet und findet erst in Christus ihre höchste Erfüllung. "Der Adventcharakter, der allen echten Menschheitswegen eignet, wird auch im Zen-Wege offenbar." (S.236)

Der Zen-Weg, wie er "im Gefüge der buddhistischen Religion" (S.233) zur Geltung kommt, konstituiert sich durch einige hervorstechende Elemente: Einmal ist hier die Verwurzelung in der kosmotheistischen Mahayana-Lehre:

Als eine Form des chinesisch-japanischen Buddhismus gehört die Zen-Schule zum Mahayana-Zweig der Buddha-Religion, dessen monistisch-kosmotheistisches Grunddogma seinen stärksten Ausdruck in der Gruppe der Avatamsaka-Sutren fand, die in China in einer eigenen Schule, nämlich der Hua-yen-(Jap. Kegon)-Schule, gepflegt wurden. In diesen Sutren ist die monistische Weltansicht aus dem metaphysischen Bereich in die religiöse Sphäre übertragen. Die Alleinheit der Wirklichkeit ist im tiefsten Grunde heilig, gleich dem lauteeren Dharma-Leib und der fleckenlosen Buddha-Natur. Der Zen-Weg versteht sich als die Realisierung dieser Sutrensicht in der unmittelbaren Erleuchtungserfahrung. Zwar läßt sich die Erfahrung nicht aus der Sutrenlehre ableiten, aber sie wird von gläubigen Zen-Buddhisten notwendig im Sinne der Sutren interpretiert. (S.234)⁸

Ein anderer religiöser Aspekt des Zen-Weges verkörpert sich in der koan-Übung, die ihrer geistigen Struktur nach der chinesischen Mentalität entstammt.

Dialektische Schärfe, Tiefsinn und ausdrucks mächtige Wortgestalt, Lebensfülle im Überschwang der Phantasie und in der Einfalt des Alltags machen die koan des Zen-Buddhismus zu einem hervorragenden Dokument des fernöstlichen Geistes. Die koan sind ihrer Eigenart nach ausgesprochen chinesisch. Der japanische Buddhologe Hajime Nakamura weist in seinem großangelegten Werk über die 'Denkweisen der östlichen Völker' auf Grund reichen Materials den unlogischen Charakter, die bildhafte Konkretheit und die unmittelbar praktische Lebensnähe als Wesenszüge des chinesischen Denkstils nach. Das Zen fügt sich vollkommen in die so gezeichnete Geisteswelt ein. Wenn das Zen als die am meisten chinesische Form des chinesischen Buddhismus bezeichnet worden ist, so sind die koan das Chinesischste am Zen. (S.245)⁹

Gleichzeitig blieb der metaphysische Hintergrund der Mahayana-Sutren im Zen unverändert, d.h. das weltanschauliche Gerüst, das in der Koan-Übung von ungleich höherer Bedeutung als in der indifferenten Zen-Technik ist, blieb unangetastet.

Die Koan-Übung ist im Unterschied zur Zazen-Technik wesentlich weltanschaulich geprägt. Die Koan stellen gleichsam eine Verleiblichung der mahayanistischen Metaphysik dar. Dem Koan-Übenden mag diese Beziehung in verschiedener Gradstärke bewußt oder auch nicht bewußt sein. Ihrer Natur nach bedeuten die Koan nicht nur eine psychische Methode der Hinführung zur Erleuchtung, sondern auch eine Art von metaphysischer Selbsterhellung. (S.246)¹⁰

Koan sind also Mittel, die den Übenden zur Erkenntnis und zu einer ganzheitlichen Wirklichkeitserfassung führen sollen. Sie sind "metaphysische Spekulation, Religionsübung und mystisches Erleben" (S.235) in einem.

Dumoulin kommt also in Übereinstimmung mit Ruth Fuller Sasaki zum Schluß: "Das Zen bietet sich in Lehre und Praxis als ein religiöser Heilsweg dar." (S.276)¹¹

Im Gegensatz zur mehr theoretischen und historischen Orientierung Dumoulins in der Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus steht bei Pater Enomiya-Lassalle die Praxis im Vordergrund oder zumindest gleichrangig neben Theorie und Lehre.¹²

Zuerst wieder einige Anmerkungen zur Person: Die Biographie Hugo Lassalles (geboren 1898) weist im äußeren Ablauf Parallelen zur derjenigen H. Dumoulins auf.¹³

Nach Gymnasium und Kriegsdienst trat er 1919 in die Niederdeutsche Provinz des Jesuitenordens ein. Nach philosophischen und theologischen Studien in Holland und England kam Lassalle an die Sophia-Universität seines Ordens in Tokyo und lehrte dort die deutsche Sprache. Von 1935-1949 wirkte er als Superior der Jesuiten-Mission in Japan. Seit 1940 hatte er seinen Wohnsitz in Hiroshima, wo er zwischendurch als Pfarrer arbeitete, missionarische Arbeit leistete und als Dozent am Höheren Lehrerseminar Deutsch

unterrichtete. Beim Abwurf der Atombombe auf Hiroshima am 6. August 1945 wurde er verwundet. In einer Vortragsreise durch europäische Länder und die USA warb Lassalle um Unterstützung für ein einmaliges Projekt: den Bau der Weltfriedenskirche in Hiroshima. Die Grundsteinlegung erfolgte am 6.8.1950, die Weihe am 6.8.1954. 1948 erhielt Lassalle die japanische Staatsangehörigkeit und nahm den Namen Makibi Enomiya an. Seit 1950 ist Pater Lassalle Professor für Religionswissenschaft an der Elisabeth-Musik-Hochschule in Hiroshima.

Eine besondere Rolle spielt in Pater Lassalles Leben die Begegnung mit der Zen-Meditation.

1943 nahm Lassalle zum ersten Mal an einem Zen-sesshin teil. Er wurde zu einem "Sucher des Weges", wie ihn sein Ordensbruder Dumoulin nennt. Die Verbindung mit Zen blieb von diesem Zeitpunkt ab bestehen, da ihm die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien, die er eifrig ausübte und die sein Leben prägten, nicht mehr voll genügte. Douglas V. Steere gibt ein Gespräch mit Pater Lassalle wieder:

Lassalle beschrieb, wie seine ignatianische Meditation, die er gewissenhaft und über einen langen Zeitraum hin geübt hatte, zur Routine geworden war und sich nicht länger als fähig erwies, sein Inneres zu beleben, zu erneuern und zu befreien, und wie ihm in dieser Situation ein erfrischender Durchbruch ins Gebetsleben gelungen sei, auf dem Weg über die Praxis der Zen-Meditation. Diese neue Erfahrung legte Schranken nieder und verlieh nicht nur seiner christlichen Glaubenserfahrung neue Frische, sie durchbrach vielmehr auch die westlich-europäische Schale seines Wesens und brachte ihn seinen japanischen Brüdern immer näher, bei denen er schon den größten Teil seines Lebens als Erwachsener verbracht hatte.¹⁴

Im Jahre 1956 nahm er die Zen-Meditation mit großer Intensität wieder auf und fand im berühmten Zen-Meister Harada Sogaku seinen "Roshi". Seit dieser Zeit hat er regelmäßig mindestens zweimal im Jahr an Zen-Exerzitien (sesshins) teilgenommen. Nach dem Tode Haradas fand er in dem "hervorragend wirkenden Meister, dem Laien Yamada Koun, den ihm kongenialen Führer".¹⁵ Seine

eigenen Erfahrungen in der Zen-Meditation bestärkten ihn in der Überzeugung, daß diese für Christen möglich und von geistigem Nutzen ist.

Im Jahre 1967 hielt er, im Anschluß an eine Tagung im Schloß Elmau, an verschiedenen Orten Deutschlands Vorträge über Zen. Seit dieser Zeit kommt Pater Lassalle regelmäßig zur Abhaltung von Zen-Kursen nach Deutschland und auch in andere europäische Länder. 1969 errichtete er das erste christliche Zen-Meditationszentrum Akikawa Shinmeikutsu "Höhle des göttlichen Dunkels" in der Nähe von Tokyo. Hier wirkte Lassalle vornehmlich im Wechsel mit Vortragsreisen und der Durchführung von Zen-Kursen in Europa und Studienreisen nach Vietnam, Korea, Indien und den USA. Am 27.12.1977 eröffnete er die neue Zenhalle in Dietfurt (Kreis Eichstätt) mit einem Zen-sesshin.

Sein geistiges Profil läßt sich durch die Darstellung von zwei Themen abrißhaft nachzeichnen: einmal durch das Verhältnis der ignatianischen Exerzitien zu dem Zen-Weg und allgemeiner durch die Beziehung von christlicher Spiritualität und Zen-Meditation. Letztere Problematik soll etwas genauer untersucht werden.

Die Bücher und Veröffentlichungen von Pater Lassalle gingen meist aus der geglückten Synthese von Studium des Buddhismus und langjähriger Meditationspraxis hervor. Sein erstes so entstandenes Buch ist 1960 erschienen "Zen-Weg zur Erleuchtung", sein zweites "Zen-Buddhismus" 1966. Mit nahezu 70 Jahren wird er zum Botschafter des Zen für deutsche (und europäische) katholische Christen, indem er Vorträge über Zen und Zen-Exerzitien in Klöstern abhält. Den Großteil seiner Bücher hat er im 8. Jahrzehnt seines Lebens verfaßt.¹⁶

Wer ist Pater Lassalle, wo kommt er her?

Pedro Arrupe, Generaloberer der Gesellschaft Jesu, Oberer, Mitbruder und Untergebener von Pater Lassalle in Japan, beschreibt ihn als einen, der "in jenen bewerten Zeiten des Krieges und nach dem Krieg für mich wahrhaft inspi-

rierend wirkte und mir ein vollendetes Vorbild war, das ich nur ganz von ferne werde erreichen können."¹⁷ Geistig stellt er Pater Lassalle als einen "Mann der Enkulturation" vor.

Er hat versucht, mit allen Kräften und mit höchstem Engagement in die japanische Kultur einzudringen und sie von innen her zu verchristlichen. Er setzte dabei auf eine Qualität, die von höchster Bedeutung ist, auf die aufrichtige und tiefe Liebe zu den Japanern und zu allem, was japanisch ist. ... Die Enkulturation ... ist das Kennenlernen und Aufnehmen von Werten einer bestimmten Kultur, um ihre echten Werte zu bewahren und sie in das Evangelium hineinzunehmen, da alle wirklich positiv menschlichen Werte einer Kultur in das Evangelium eingehen können, ohne daß es die eigene Schönheit oder den Bezug zur Transzendenz verliert. (P.Arrupe, S.13)

Damit hat Arrupe das Generalthema von Pater Lassalle anklingen lassen: die Begegnung von Evangelium und östlicher Spiritualität. Sein geistiger Ausgangspunkt war die Spiritualität der Exerzitien des Ignatius von Loyola. Dieser methodischen christlichen Wegführung hat Lassalle ergänzend die östliche des Zen-Weges an die Seite gestellt, eine Synthese beider in theoretischer und noch mehr in praktischer Hinsicht erwogen, ja dafür gestritten. Zwei gemeinsame Grundzüge haben Pater Lassalles tiefes Interesse erweckt: Beide Wege intendieren - bei aller Unterschiedlichkeit - eine radikale Losschälung von unserer weltlichen Existenz - geprägt von Sinnhaftigkeit, Verstand, Wille - und eine Hinwendung zu Gott, letztendlich die Vereinigung mit Gott.¹⁸

Die Bedeutung seines Lebenswerkes liegt in dem - nicht unumstritten gebliebenen - Versuch der "Integration der Zen-Meditation in die christliche Spiritualität"¹⁹, der in dem Buchtitel 'Zen-Meditation für Christen' seinen Ausdruck findet. Die schon von Waldenfels gemachte Unterscheidung zwischen Dumoulin, dem Zen-Historiker, und Lassalle, dem Zen-Praktiker, mag zwar etwas holzschnittartig vereinfacht sein, erfaßt aber im wesentlichen den Unterschied zwischen beiden Persönlichkeiten. Die Herkunft Lassalles aus der Zen-Praxis und die vornehmlich historische Orientierung Dumoulin's schlägt sich auch in

fein differenzierenden theoretischen Nuancierungen bezüglich ihrer Auffassung des Verhältnisses von christlicher Meditation und Zen-Meditation nieder.

Wir wollen versuchen dies an einigen Beispielen aufzuzeigen. Seine Position zur Frage: Was ist Zen? bestimmt Lassalle so:

Der Buddhismus ist also, nach allgemein menschlichem Empfinden zu urteilen, ohne Zweifel eine Religion. Der Zen-Buddhismus bildet dabei keine Ausnahme, obwohl er im Religiösen manches, was wir im Christentum als sehr wesentlich betrachten, weniger betont als andere buddhistische Sekten, nämlich das tariki oder die 'Andere Kraft', d.h. die außermenschliche Hilfe, der übernatürlichen Gnade im christlichen Sinne entsprechend, was immer man sich darunter vorstellen mag.²⁰

Dieses eindeutige Votum Lassalles für den religiösen Charakter des Zen gibt seiner grundsätzlichen Haltung dem Zen gegenüber die spezifische Note der Nähe zu christlichen Vorstellungen. Er sieht die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Praxis und als Erfahrener, der er ist, stellt er auch die von Dumoulin gemachte theoretische Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Mystik in Frage. Unter Anspielung auf diese beiden Kategorien von Mystik sagt er:

Aber hat Gott diesen Strich in der Praxis - und darum geht es hier - so klar gezogen, oder hat er die menschliche Natur so wunderbar auf die Übernatur hin geschaffen, daß nichts 'natürlicher' ist, als daß sie in die Übernatur erhoben wird, was offenbar Ruysbroecks Überzeugung ist? Kann nicht der Geist, wenn er frei von jedem Bild ist, einen Blick in die göttliche Sonne tun, wenn auch nicht nach der Fülle, die nur mit der Gnade möglich ist, und trotzdem noch immer im Spiegel wie jede, auch die mit der Gnade erlangte 'Gottesschau', die auf dieser Erde möglich ist?²¹

Ebenso ist Satori für Lassalle nicht nur eine Sache von Ansichten und theoretischen Spekulationen, sondern vornehmlich eine der Erfahrung.²²

Lassalles Position ist in der christlichen Spiritualität verankert - das ist ohne allen Zweifel -, aber offen für buddhistische Spiritualität. So beantwortet er auch die Frage "Satori offen zur Transzendenz?" eindeutig positiv,

vereinbar mit dem christlichen Glauben und diesem sogar förderlich.

Andererseits dürfte doch aus allem, was über das Satori gesagt wurde, ersichtlich sein, daß kein Widerspruch zwischen diesem Erlebnis und dem Glauben an den wahren Gott besteht. ... Daher wird der Christ, solange er seinen Gottesglauben hat, auch durch ein Satori-Erlebnis nicht davon abkommen. Vielmehr wird er es als Einssein mit Gott empfinden und daher im Gegenteil in seinem Gottesglauben bestärkt werden. (S.400/401)

Auch der Buddhist ist im Satori zur Transzendenz im christlichen Sinne, d.h. zur Gotteserkenntnis hin offen. Aus dem bisher Gesagten ist es daher nur logisch, wenn sich Lassalle für die Anwendung der Zen-Meditation im christlichen Bereich ausgesprochen und entschieden dafür eingesetzt hat. (Vgl. insbesondere in "Zen-Meditation für Christen") Die von Benz vertretene Auffassung etwa, daß diese "Methode sich nicht von der buddhistischen Lehre trennen lasse" hält er für nicht berechtigt, da sich "außer der Körperhaltung alle Elemente der Zen-Meditation, die ausdrücklich von jeglicher Lehre absieht, auch in christlichen Anweisungen zur Betrachtung und Meditation finden." (S.404)

Lassalle spricht keinem unkritischen Synkretismus das Wort, sondern spricht im Gegenteil an den Christen die Mahnung aus: "Ein Christ darf es bei der Zen-Meditation nicht unterlassen sich immer wieder auf das göttliche 'Du' hin auszurichten, damit er sich nicht im 'Es' verliert." (S.404) Er versteht Integration des Zen ins Christentum in erster Linie so, daß jenes "Anregungen für unsere christliche Spiritualität" geben kann, denn all das, was heute viele im Westen von den Religionen des Ostens erhoffen, seit Jahrhunderten im Christentum vorhanden ist - vielleicht müssen wir sagen: schlummert -, da es von den meisten vergessen wurde. (S.405)

Einige Elemente, auf die das Zen aufmerksam machen kann und will, seien hier genannt: Einmal auf das somatische Element, d.h. das "Christentum nicht nur im Kopf, sondern auch im Leib" zu haben. (S.406) Diese Inkorporierung

der Lehre kann durch Körperhaltung und Atmung geschehen, wie dies im ostkirchlichen Jesusgebet heute noch geschieht.

Ein zweites ist das Institut des geistigen Führers, wie es dies im Yoga oder Zen gibt. Lassalle beklagt das Fehlen einer solchen Einrichtung im Christentum.

Es gibt gewiß kein einziges religiöses Institut, wo man auch nur den Versuch gemacht hätte oder auf den Gedanken gekommen wäre, so etwas einzuführen. Und doch bezeugen alle Mystiker, daß mit dem ersten Einbruch in jenes verschlossene Gebiet, das man das mystische Leben nennt, ein ganz neues Streben nach Vollkommenheit einsetzt und überhaupt erst dann möglich wird, genau so wie es die Zenmeister in ihrem Sinne sagen. (S.409)

Als drittes und wesentliches Element sollte die im christlichen Bereich geübte 'Betrachtung' zur eigentlichen 'Meditation' - zur ungegenständlichen - weitergeführt werden,

anstatt daß man das ganze Leben hindurch versucht, Wasser aus den ausgetrockneten Zisternen zu schöpfen, und versäumt, zur reinen Quelle zu gehen, die aus dem göttlichen Grund immerdar sprudelt, und von der uns der gütige Gott zu trinken geben möchte. (S.406)

Diese Form der Meditation, die ungegenständliche Zen-Meditation, hat eine Wende im spirituellen Leben Lassalles bedeutet und diese könnte nach Auffassung Lassalles der christlichen Spiritualität neue wertvolle Impulse geben.

Aber sie sollte uns auch als eigentliche Meditation dienen, d.h. die Glaubenswahrheiten, die wir mit dem Verstand bereits erfaßt und durch Studium und diskursive Betrachtung (mit den Seelenkräften Gedächtnis, Verstand und Wille) verarbeitet haben, als übergegenständliche Meditation, erworbene Beschauung oder dunkle Beschauung, wie Johannes vom Kreuz sagt, im Seelengrund Wurzel fassen lassen und wirklich zu unserem geistigen Eigentum machen. (S.412)

Lassalle faßt sein Fazit und Votum für Zen-Meditation im Geiste des Christentums so zusammen:

Eine allgemeine Erfahrung, die Christen machen, wenn sie regelmäßig nach der Art des Zen meditieren, besteht darin, daß sie unerwartet eine tiefere Erkenntnis christlicher Wahrheiten oder Schriftstellen erhalten, obwohl sie wenigstens gerade dann nicht darüber nachgedacht haben.²³

Eine Kritik an der Zen-Meditation, an christlicher oder verchristlichter Zen-Meditation bzw. dem Verhältnis beider kann an dieser Stelle nicht geleistet werden - etwa erkenntnistheoretischer oder theologischer Art -, im Kapitel V soll diese Auseinandersetzung nachgeholt werden. Abschließend sei nochmals auf die ideologisch-theologisch nicht einfache Position Lassalles - und dieses Dilemma durchzieht sein gesamtes Werk - hingewiesen: Einerseits scheint er in der Zen-Meditation etwas Letztes, Transzendentes oder Transzendenzhaftes erfahren zu haben, andererseits steht der Absolutheitsanspruch des Christentums, den er grundsätzlich nicht in Frage stellt, dem gegenüber.

In diesem Spannungsfeld steht Pater Lassalle, dem Douglas V. Steere die Qualität eines Bodhisattwa zuspricht,

der für den Osten ein Botschafter und Zeuge des Christentums (ist), der die Gestalt Jesu aufscheinen läßt und zugleich auf die Tiefen des Menschen verweist, die das Zen anrühren, zu einen und zu befreien sucht.²⁴

Die intensive Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus nimmt Wilhelm Gundert im hohen Alter noch einmal auf. Er wagt sich an die Übersetzung und Kommentierung des chinesischen Biyän-lu (jap. Hekiganroku), der bedeutendsten Koan-Sammlung der Sung-Zeit neben dem Wu-men-kuan (jap. Mumonkan). In seinen Geleitworten zu den 3 Bänden versucht Gundert dem Zen-Buddhismus dadurch gerecht zu werden, daß er nicht Maßstäbe an seine Beurteilung anlegt, die von außen - oft noch von einem dogmatisch fixierten theologischen oder philosophischen Standpunkt aus - an den Gegenstand herangetragen werden, sondern die der immanent einfühlsamen und überaus gründlichen Auseinandersetzung mit demselben erwachsen sind.

Im Geleitwort zum 1. Band legt Gundert beredtes Zeugnis ab von seiner Zuneigung und dem Respekt für die erhabene und ihn als Christen tief beeindruckende Geistigkeit der Zen-Texte.

'Die Niederschrift von der Smaragdenen Felswand', von welcher hier zunächst einmal das erste Drittel der deutschlesenden Öffentlichkeit vorgelegt wird, enthält den Niederschlag einer geistigen Bewegung, die im Schoße des chinesischen Buddhismus vor vierzehnhundert Jahren aufgekeimt ist, sich etwa seit dem Jahre 700 in jugendlicher Kraft entfaltet, dann wohl ein Dutzend Generationen hindurch die ernstesten und besten Geister Chinas in ihren Bann gezogen und eine lange Reihe ungewöhnlich freier, in sich gefestigter Persönlichkeiten hervorgebracht hat, die ungezählten anderen zu Führern und zu gesuchten Meistern geworden sind. ... Diese Männer sind ein Beispiel dafür, daß eine Religion, wenn sie das, was sie zu wollen vorgibt, nur in vollem, ganzem Ernste will, über ihren eigenen, geschichtlich bedingten und durch Namen bezeichneten Rahmen hinauswächst in ein unnennbares, unfaßbares und doch ganz konkretes, praktisch wirksames Glück, in dem man nicht mehr 'nach der Pforte fragt', durch welche man 'hinein-gekommen' ist. Sie sind alles andere als Christen, ja als Theisten überhaupt. Aber ich, soweit ich christlich denke und empfinde, kann, wenn ich ihren Geist verspüre, gar nicht anders als bekennen: diese Männer haben Gott ... (Bd.I, S.7)

Einige Worte zur Geschichte des Bi-yän-lu:²⁶

Ungefähr im Jahre 1300 hat ein Laienanhänger der Zen-Lehre, namens Dschang King-yüan, ein Buch herausgegeben und es den Lesern mit dem verheißungsvollen Titel angepriesen: "Vornehmste Schrift der Lehre unseres Glaubens - Yüan-wu's Beispielsammlung von der Smaragdenen Felswand." Der Text geht zurück auf die Sung-Zeit (~900-1300), von der Gundert schreibt, sie sei eine Ära gewesen,

in der nach langen Jahren der Verwirrung und Verwüstung wieder Ordnung herrscht und neues Wachstum einsetzt, auch auf dem Boden des so sehr geschwächten Buddhismus. Nichts war in solcher Zeit natürlicher, als den Blick rückwärts zu richten auf die unvergessene Blüte, die dem Niedergang vorangegangen war, also auf die Tang-Zeit. Sie war auch für das Zen das klassische Zeitalter seiner großen Meister, angefangen mit dem 'Sechsten Patriarchen' Hui-neng (japanisch Enō, 638-713) bis herab zu jenen großen Meistern, die noch in der Zeit der Auflösung die Fahne ihres Glaubens hochgehalten hatten, so daß im Unterschied zu anderen buddhistischen Sekten wenigstens die Zen-Schulen die schwere Krise überstehen und sich in neuer Kraft erheben konnten. So lag es nahe, die geistig Suchenden der jungen Generation auf jene Alten hinzuweisen. (Bd.I, S.14)

Die Meisterworte der Alten (chin. Yü-lu, jap. Go-ro-ku) wurden gesammelt und zum Zwecke der Unterweisung an die Schüler weitergegeben. Einer dieser Meister war Hsüä-dou Drchung-hsiän (980-1052), japanisch Set-chô Jû-ken, der Meister "vom Schneemuldenberg", der zu der Spruchsammlung des Bi-yän-lu den Grund gelegt hat. Seine Arbeit bestand vornehmlich darin, die hundert Beispiele von Sprüchen und Anekdoten der alten Meister zu sammeln.²⁶

Die nächste Station in der Traditionsgeschichte des Textes ist der Beitrag des Meisters Yüan-wu Ko-tjin (1063-1135, jap. En-gokoku-gon), "der es unternahm, seiner Hörerschaft die hundert Stücke Hsüä-dou's mit Gesängen zur Betrachtung vorzulegen und sie auf seine eigene Weise zu erläutern". (Bd.I, S.15/16)

Auf dem "Klammberg" (chin. Djia-schan) bei der Stadt Li in der Provinz Hunan, auf dem schon in der Tang-Zeit bedeutende Meister gewirkt hatten, hat Yüan-wu die Beispiele seiner Zuhörerschaft vorgetragen und erläutert.

Gundert sagt uns zu Absicht und Zweck des Buches, daß "die Schrift kein Lesebuch, sondern eine Anleitung zu innerer Besinnung" (S.21) sein will, der Leser also zu eigener Mitarbeit aufgefordert wird, um "durch eine innere persönliche Begegnung mit den Alten und durch diese mit sich selber in dem letzten, wahrsten, kaum faßbaren Sinn. des tiefen Wortes 'Selbst'" (Bd.I, S.21) den echten Buddha-geist zu erfahren.

Der Name "Smaragdene Felswand" geht auf ein Schriftbild im Zimmer des Yüan-wu zurück, das aus den beiden Zeichen Bi-Yän bestand.

Noch einige Anmerkungen mögen das Zen-Verständnis von W. Gundert erhellen, das er durch und während des Studiums dieser Texte gewonnen hat.

Gundert geht auf die Frage einer adäquaten Zen-Rezeption in Deutschland ein und erwähnt aus der Flut der Zen-Literatur die Darstellungen von Ohasama/Faust, Herrigel, Suzuki und Dumoulin als besonders lobenswert.²⁷

(Gundert bestätigt also die Bedeutung dieser Gelehrten für die Erforschung und Rezeption des Zen, wie sie auch in dieser Arbeit versucht wird aufzuzeigen.)

Sein eigenes Zen-Verständnis gründet nicht zuletzt in seiner Biographie, und er beschreibt im Geleitwort zum 2. Band sehr freimütig, wie er Zen begegnet ist und wie er selbst als anerkannter Sinologe noch die selbstkritische Frage an sein Tun richtet:

Woher nehme ich mir überhaupt das Recht, mich an einen Text heranzuwagen, der solch Geheimnisvolles in sich schließt? Es hat mich dazu niemand aufgefordert, noch weniger autorisiert. Sollte ich das nicht viel eher einem echten Zen-Mann überlassen, dem legitimierte Schüler eines anerkannten Meisters, geübt im Sitzen und in allen Fragen gründlich unterrichtet? (Bd.II, S.8)

Eine Antwort ergibt sich zum Teil aus seinem Lebensweg (vgl. Bd.II, S.8 ff.). Als Kind Basler Missionare kam er mit 26 Jahren, nach dem Studium der Philosophie und Theologie, als freier Missionar nach Japan. Die erste Be-
rührung mit dem japanischen Buddhismus hatte er während eines fünfjährigen Aufenthalts auf dem Lande. Die Menschen in den Dörfern verehrten Amida Buddha unter dem Anruf 'Namu Amida Butsu' (jap. Nembutsu), waren also Anhänger der Shin Sekte, der Lehre vom 'Reinen Land'.²⁸ Gundert bekennt spontan: "Mir stand es fest: hier ist Gott und sein Erbarmen ebenso am Werk gewesen wie in Palästina und im Römischen Reich." (Bd.II, S.9)

Wenig später hört er die ersten Vorträge über Zen und sein Vergleich mit der Lehre des Amida Buddhismus fällt so aus:

Es schien mir im letzten Grund derselbe Geist, wie ich ihn bei den Verkündern der Erlösung durch Amida Buddha verspürt hatte, nur mit dem Unterschied, daß es hier auf solche Namen überhaupt nicht ankam, sondern darauf, daß die Tatsache des Erlöstseins selbst ohne Stütze und Begründung aus dem tiefsten Herzensgrunde einfach eines Tages aufstieg. Von hier gesehen erschien der Amida-Glaube wie ein tröstliches Bild, das man sich mittels eines Nagels an die Wand hängt, ohne zu bedenken, daß es für ein solches Innerlichstes keine Wand gibt, um es vor sich aufzuhängen. (S.9/10, Bd.II)

Erst nach seiner Entbindung von den Pflichten eines Hochschullehrers im Jahre 1946 - im Alter von 66 Jahren also - macht sich Gundert wieder an die Beschäftigung mit Zen, um gleichsam "etwas gutzumachen", eine Verpflichtung einzulösen.

Es galt, das Beste, Größte, was der Ferne Osten bietet, und was ich einst von allerdings nur halb bewußtem Überlegenheitsgefühl geblendet, großenteils mißachtet hatte, in voller Anerkennung zu erforschen und ins Licht zu stellen. (Bd.II, S.10)

Die Rolle des Altmeisters Suzuki findet in ganz auszeichnender Weise Erwähnung:

Zur Verlebendigung der formelhaften und sehr komplizierten Tradition buddhistischer Scholastik aber, aus der den Meistern des chinesischen Zen die Quintessenz zu ziehen wunderbar gelungen ist, half mir nichts besser als der schwerelose lichte Geist, der von Person und Werk des ebenso gelehrten wie fast kindlich schlichten Suzuki Daisetsu ausgeht. (S.11, Bd.II)

Die Auseinandersetzung mit dem Zen - oder wie Gundert sagt: "das Hingen mit dem schwer faßbaren Gegenstand" (S.14) - hat Gundert zu tiefen Einsichten in das Wesen des Buddhatums verholfen. Den geistigen Ort der Buddhaschaft bestimmt Gundert so:

Der Ort, wo die Sache (Gott bzw. die Erleuchtung, M.B.) ihren Sitz hat, wo sie sich offenbaren und bewähren kann, der ist nirgendwo zu suchen, als in der eigenen Brust. ... Geist, Seele, Herz - es ist chinesisch stets dasselbe 'hsin' -, das ist für diese Menschen (= Zen-Leister, M.B.) mehr als jede andere sogenannte Wirklichkeit. Denn nur im Geist wird alle Wirklichkeit erlebt, erfahren und erkannt. Der Geist, das Herz ist darum dasjenige Feld, das zu beackern jedem Menschen mehr als alles andere nützt. Nicht theoretische Probleme irgendwelcher Art sind wichtig, nicht das was wir von diesem oder jenem Menschen halten, hat Belang, wichtig ist immer nur die Frage, was ich selber bin. Denn aus mir selbst kommt aller Streit und alle Qual des Daseins. Und in mir selbst ruht ganz zuunterst jener Friede, in dem aller Streit versinkt.

Und die Erfahrung dieser Menschen ist es, daß der Friede, daß die Buddhaschaft, wie sie es nennen, jeden Augenblick ergriffen werden kann, daß damit an die Stelle meines kleinen engen Ichs ein anderes tritt, das keine Grenzen hat und mich mit jedem Du und jedem Ding in Eins zusammenschließt, so daß alle Welträume, alle Zeiten, fernste Vergangenheit und

letzte Zukunft, im Geiste gegenwärtig greifbar sind. Sein oder Nichtsein ist hier keine Frage, der Standort ist jenseits von Tod und Leben. (Bd.I, S.8)

Eine solche Botschaft beeindruckt durch ihre radikale Innengewandtheit des Denkens und ihre übergegensätzliche Schau der Dinge; von einem dogmatischen christlichen Standpunkt ob ihres Monismus häresieverdächtig, aber vielleicht liegt gerade darin ihre geheime innere Faszinationskraft. Und so stellt auch Gundert die Überlegung an, ob im Zen nicht "ein tiefer(es) Bedürfnis unserer Zeit" zum Ausdruck kommt.

Es gibt Hungernde und Dürstende, denen, was die Kirche bietet, aus verschiedenen Gründen einfach nicht mehr mündet. Der Weg 'überwärts', den das Zen mit der ihm eigenen Konsequenz verfolgt, führt über solche Anstöße hinaus, und öffnet gleichzeitig durch seine unerschrockene Umkehr in die 'Richtung niederwärts' einen neuen Zugang zu den 'Dinglichkeiten', zu ihrer Freude und zu ihrem Leid. (Bd.II, S.14)²⁹

Daß Zen nicht eine esoterische, einseitig 'überwärts' gerichtete Lehre ist, die fern von der Realität des Lebens im luftleeren Raum schwebt, sondern ebenso den Gegenpol 'niederwärts' mit einschließt, d.h. "das willige Eingehen auf die gemeine Dinglichkeit des Alltags mit aller ihrer Not und Plage" (Bd.II, S.20), darin sieht Gundert sogar "einen Punkt der Übereinstimmung zwischen Christentum und Buddhismum." (S.20)³⁰

Gundert spricht ebensowenig wie viele andere, an einem fairen Dialog zwischen Ost und West interessierte Geister unserer Zeit (z.B. Enomiya-Lassalle) von einer Verschmelzung der Religionen jetzt und heute - "beide haben je ihr eigenes 'Charisma'" (S.20) -, sondern von einem Gedankenaustausch, der vom "richtigen Verständnis beiderseits" (S.21), getragen sein muß. So kann also der Beitrag Gunderts zum Bilde des Zen in Deutschland als von profunder Sachkenntnis und ausgewogenem Urteil gekennzeichnet vermerkt werden.

Mit dem dritten, aus dem Nachlaß Gunderts herausgegebenen Band des Bi-yän-lu dürfen wir nochmals Einblick

nehmen ihn die faszinierende Persönlichkeit eines Gelehrten, dem es nicht mehr vergönnt war, sein Lebenswerk, die Übersetzung des gesamten Bi-yän-lu ins Deutsche, zu vollenden. (Dieser Band enthält von den 100 Gesängen die Beispiele 51 - 68).³¹

In einem Aufsatz, der für eine Zen-Enzyklopädie in Japan geschrieben wurde, berichtet Gundert nochmals von seiner Arbeit und tut hier in vertiefter Weise seine Auffassung des Verhältnisses von Buddhismus und Christentum kund. Deshalb soll der Gedankenfang zu diesem wichtigen Thema nochmals nachgezeichnet werden.

Gleich zu Beginn legt Gundert von seiner zutiefst sein Wesen prägenden Bescheidenheit Zeugnis ab:

Aber noch heute kann ich nicht behaupten, in Fragen des Zen ein Sachverständiger zu sein. Es fehlt mir dazu gerade die wichtigste Voraussetzung: die Übung im Zazen und ein daraus hervorgegangenes Erlebnis des Satori. Ich habe auch keinen Meister, keinen Koshi gehabt, der mich eingeleitet, beraten und zuletzt bestätigt hätte. (S.109)

Diese Beschäftigung zeitigte jedoch ein einmaliges Ergebnis, "weil es vom fast demütige(n) Hinhorchen auf Wort und Geist der Chinesen und der Japaner" bestimmt war. (a.a.O., S.155, Nachruf auf Gundert, von Dietrich Seckel)

Gundert geht noch einmal den Gründen nach, die ihn in das Geheimnis der Zen-Lehre eindringen ließen, er sieht sie in seiner christlichen Herkunft und seiner christlichen Überzeugung, die nicht immer in Übereinstimmung mit dem Dogma der Kirche war, aber ihn letztendlich lehrte

das unergründliche Geheimnis Gottes, von dem die Bibel redet, in einem neuen Licht zu sehen. Und eben dieses Licht hat mir auch für das unergründliche Geheimnis des Buddhismus und speziell des Zen die Augen geöffnet. Es besteht zwischen Zen und Christentum in wesentlichen Punkten eine ganz reale Übereinstimmung, und nur dieser habe ich es zu verdanken, daß die Übersetzung des Bi-yän-lu mir überhaupt bis zu einem gewissen Grad gelingen konnte. (S.111)

Die erste Übereinstimmung betrifft die Rede von Gott. Gun-

dert wendet sich gegen eine vergegenständlichte Rede von Gott; nur der gottesfühlte Mensch könne angemessen von Gott sprechen. "Reden kann von ihm nur einer, der von ihm ergriffen ist und es deshalb nicht lassen kann."

(S.111) Er verweist auf das 1. Gebot des Alten Testaments: "Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen." Als Parallele zu diesem Verbot der mißbräuchlichen Verwendung des Namens Gottes gibt Gundert die Beispiele des Bi-yän-lu an, in denen Yüan-wu allen denen Stockhiebe androht, die in salbungsvollen, hohlen Worten über die heilige Wahrheit des Zen reden führen wollen.

Die Heiligkeit und der Geist Gottes manifestieren sich aber in denen, "die zerschlagenen und demütigen Geistes" sind. (Gundert zitiert das Jesaja-Wort, Kap. 57, Vers 15: "Ich, der ich in der Höhe und im Heiligtum wohne und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind, ich will den Geist der Gedeimigten und das Herz der Zerschlagenen erquickern.") Auch diese christliche Tugend der Demut findet im Zen ihre Entsprechung darin, daß von seinen Schülern eine radikale Selbstlosigkeit und "Losschälung" (E.-Lassalle) vom eigenen aufgeblähten Ego verlangt. Es geht "den Meistern des Bi-yän-lu zu allererst einmal darum, Geist und Herz der Schüler, die zu ihnen kommen, gründlich zu zerschlagen." (S.113) Gundert stellt das Wort im 1. Petrusbrief des Neuen Testaments (Kap. 5, Vers 5): "Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade." neben das 2. Beispiel des Bi-yän-lu (vgl. Bd.1, S.61 ff.), in dem Dschau-dschou die 'Meißelschrift des Glaubens an den Geist' des Dritten Patriarchen rühmt: "Der höchste WEG ist gar nicht schwer, Nur abhold wählerischer Wahl. Da, wo man nicht mehr hart und liebt, Ist Klarheit, offen, wolkenlos." (S.114)

Ein Punkt sei noch erwähnt, den Gundert für zentral hält, weil sich hier "Buddhismus und das Christentum aufs innigste berühren und in welchem sich zugleich auch ein bemerkenswerter Unterschied des Christentums gegenüber dem

Buddhismus zeigt." (S.120)

Gundert meint den buddhistischen Begriff der 'Leere' (chin. kün, jap. kû, sanskrit. shûnya), für den er eine christliche Analogie in der Offenbarung des Johannes zu finden glaubt. Johannes beschreibt dort den reinen Glanz der 'Stadt Gottes' so: "... und ihr Licht war gleich dem alleredelsten Stein, einem hellen Jaspis". (Offenbarung des Johannes, Kap. 21, Vers 11) Genau dasselbe kommt nach Gundert in den Worten des Meisters Hsüa-dou zum Ausdruck: "Was er hat in Aug' und Ohr, zergeht ins Ätherreine." (S.120) Diese Leere ist identisch mit Reinheit, die 'Ätherreine' des Lichter ein Symbol für das "frei und rein sein von dem Staub der Dinglichkeiten, von dem Haften an den Dingen, an Bedürfnissen, Begierden, an dem Irrwahn, der uns blendet, an dem Zorn, der uns betört." (S.118/119) Gundert glaubt, daß sich der christliche Begriff 'ewig' (gr. aiônios, lat. aeternus) mit dem Begriff des 'Leeren' im Buddhismus vergleichen läßt.

'Leere' ist also ein Begriff, in dem das Negative überwiegt, aber eben durch die Negation des Vergänglichen, der Dinglichkeiten, hat er befreiende Bedeutung. 'Ewig' ist umgekehrt zunächst ein positiver Begriff. Er bejaht Gott als Quelle allen Lebens und als einzige Zuflucht sterblicher Menschen. Aber auch er hat seine negative Seite. Er stellt dem Ewigen das Zeitliche als Gegensatz gegenüber. (S.122)

Für Christen wie Buddhisten ist also der Heimgang in die 'Leere' bzw. 'Ewigkeit' das erstrebenswerte Ziel ihres religiösen Lebens, ihr Dasein im Zeitlichen und Weltlichen nur eine Durchgangsstation in ihre wahre, ewige Heimat. In puncto Weltverneinung glaubt Gundert eine deutliche Verwandtschaft zwischen Christentum und Buddhismus relativ leicht aufweisen zu können. "Anders verhält es sich mit der christlichen Weltbejahung." (S.122) Die Bejahung dieser Welt hat im Buddhismus den "Charakter der Resignation: diese Welt ist nun einmal, wie sie ist; wir können sie nicht lieben, es bleibt nichts anderes übrig, als uns ihr anzupassen." (S.122) Dagegen steht im Christentum die bedingungslose Liebe Gottes zu dieser Welt -

nicht nur das Erbarmen Buddhas - und die sichtbare Verkörperung dieser Liebe Gottes in Jesus Christus.

Aber Gottes 'Liebe' (griechisch: agapê) ist noch mehr. Sie bedarf, um zu entstehen, nicht des Anblicks einer Not. Sie steht von vornherein für jeden Menschen bereit, wie die Liebe eines Vaters zu seinen Kindern. In dem griechischen Wort agapê liegt nicht in erster Linie das Gefühl des Mitleids, sondern das der freien Zuneigung, Achtung und Hilfsbereitschaft. (S.123)

Paulus formuliert im 13. Kap. des 1. Briefes an die Korinther die Quintessenz des Christentums: "Glaube, Liebe und Hoffnung, diese drei. Aber die Liebe ist die größte unter ihnen." Daran knüpft Gundert die Frage:

Gibt es auch für diese 'Hoffnung' im Buddhismus eine Parallele? Man hört davon im allgemeinen wenig, und das Wort wang, japanisch nozomi, klingt im Vergleich zu dem christlichen Wort Hoffnung matt. (S.124)

Gundert wagt zum Schluss jedoch die kühne Spekulation, daß in der Erwartung des Maitreya Buddha (abgeleitet von maitri, was der christlichen agapê in etwa entspricht) das Binge-ständnis liegen könnte, "daß es sogar über Shakyamuni Buddha noch einen Fortschritt geben kann? Kann man nicht vielleicht behaupten, Maitreya Bodhisattva stehe Jesus Christus näher als Shakyamuni Buddha?" (S.124)

Gundert war sich bei aller Liebe zur ostasiatischen Kultur und Religion der "feinen Unterschiede" zwischen Christentum und Buddhismus bewußt. So kann man die Worte Dietrich Seckels nur voll bejahen:

Aber trotz seiner innigen Vertrautheit mit den Osten hat er sich nicht an ihn verloren - er blieb stets seinen Ursprüngen treu, blieb schwäbischer Christ und europäischer Forscher auch als tiefer Kenner des Buddhismus und als Lebensvertrauter der östlichen Menschen; und so ist ihm dank seiner umfassenden Geisteskraft und Menschlichkeit die schwere Aufgabe geglückt, beide Kulturwelten, ohne sie zu vernichten und ohne die eine gegen die andere auf- oder abzuwerten, vor dem gemeinsamen Hintergrund letzter Werte zusammenzuführen. (S.156, 3.Bd. Nachruf auf Gundert)

V: Die Szene der Gegenwart: Pluralität und Popularisierung der Meditation im Stile des Zen

Die Vielfalt der Versuche, die Zen-Meditation dem westlichen Menschen nahezubringen, soll in diesem Kapitel beispielhaft veranschaulicht werden. Die Phase der beiden letzten Jahrzehnte läßt sich am treffendsten mit dem Begriff "Pluralität" charakterisieren.

Die verwirrende Mannigfaltigkeit der Aktivitäten in der gegenwärtigen zen-buddhistisch orientierten Meditationszene steht ebenso im Zeichen der Popularisierung und Säkularisierung, wie der Prozeß des Einstroms der neo-orientalischen Religionen in den Westen insgesamt.¹

Die Spannweite der Bemühungen reicht hier von billiger Nachahmung der Zen-Meditation - oftmals verquickt mit vorwiegend kommerziellen Interessen - bis zu ernsthaften Versuchen, dem nach geistig-geistlich Orientierung Ausschau haltenden Menschen des Westens (BRD) authentischen Zen anzubieten. Die adäquate Beschreibung der Realität ist nicht mit Schlagworten, wie z.B. "Buddhistische Mission im Westen", möglich, sie ist äußerst vielschichtig und differenziert. Wir wollen anhand von zwei Beispielen einen Ausschnitt dieser Wirklichkeit und einen kleinen Einblick in die Meditationsszene der Gegenwart geben. Das "Haus der Stille" der Buddhistischen Union Hamburg wird dabei im Mittelpunkt stehen, weil von dort Anstöße ausgingen, die im Laufe der 70er Jahre zur Gründung von zen-buddhistisch ausgerichteten Meditationszentren in der ganzen BRD führten. Der Initiator dieser Bewegung ist der japanische Zen-Meister Prof. Nagaya, der die Vermittlung eines Zen anstrebt, das sich nicht allzu weit von seinen buddhistischen Grundlagen entfernt. Das Programm des "Meditationszentrum Exercitium Humanum Tholey/Saar" läßt sich eher auf den Nenner bringen: Christliche Meditation im Geiste des Zen. Auch diese "Stätte der Begegnung und Meditation" soll exemplarisch und cursorisch vorgestellt werden.

Die mahnende Stimme Friso Melzers mag uns einführend eine orientierende Weghilfe sein für den Gang durch die zen-buddhistisch inspirierte Meditationsszene der Gegenwart.

In verdienstvoller Weise hat sich Friso Melzer um den Einstrom zen-buddhistischer Religiosität in den Westen gekümmert. Gewissenhaft hat er die einschlägige Szene auf dem deutschen Buchmarkt beobachtet und sorgfältig die Veröffentlichungen registriert. In seiner Artikelserie "Dem Zen-Buddhismus begegnen" werden die Titel auf diesem Felde erfaßt und kurz gewürdigt.²

Dies geschieht vom dezidierten Standpunkt Melzers aus, der in der christlichen Meditation verankert ist und für eine klare Abgrenzung zu östlichen Meditationspraktiken plädiert.³

K. Thomas vermittelt ein Bild von Melzers Haltung, der als Philologe und Theologe sowohl eine inhaltlich genau definierte Verwendung der Begriffe fordert als auch die Verschiedenartigkeit des christlich geprägten Meditationsbegriffes und desjenigen der asiatischen Hochreligionen deutlich herausstellt.

Durch zwei Welten sieht Melzer die östliche von der westlichen Meditation getrennt. Aus der verhängnisvollen und täuschenden Zweiheit zwischen Subjekt und Objekt will die östliche Meditation zur tiefen Erfahrung der Einheit, dem Nicht-Zwei, führen, der unio (mystica). Westliche, christliche Meditation hingegen geht von der biblischen Schöpfungslehre aus, nach der der einzelne Mensch als handelndes Subjekt von einem anderen Subjekt durch Schuld getrennt sein mag, aber die Gnade Gottes verbindet die getrennten Menschen als Objekte miteinander und mit ihm zu einer Gemeinschaft, einer communio (mystica). Der östlichen Meditation geht es also um die Überwindung der Individualität, der westlichen um die Überwindung der Trennung, der Vereinsamung des Menschen von Gott.⁴

Dieses entschiedene Nein Melzers zu östlicher Religiosität begründet seine kritische Haltung zu Befürwortern von Zen-Meditation im Geiste des Christentums, wie etwa zu E.-Jassalle und in noch engagierter Form zu Graf Dürckheim.

Mit eben solchem Vorbehalt würde Melzer Aktivitäten begegnen, wie sie in Klöstern, Instituten und Gruppen gepflegt werden, die nach W. Massa im Geiste des Zen meditieren.

Aus einer vom MEZ Tholey/Saar ausgearbeiteten Liste über Meditationszentren im deutschsprachigen Raum, die Elemente des Zen in ihre Meditationspraktiken aufgenommen haben, gibt W. Massa in einer Zusammenstellung 54 Orte an.⁵

Die Phase der jüngsten Zen-Rezeption, die Gründung der gegenwärtigen Zen-Gruppen und ihrer Aktivitäten ist mit einigen Institutionen und Personen auf das engste verbunden. Diese soll kurz in ihren wichtigsten Stationen rekapituliert werden.⁶

Die Buddhistische Gesellschaft Hamburg (BGH), die 1954 ins Leben gerufen wurde, schuf 1962 eine institutionelle Grundlage für ein buddhistisches Zentrum im "Haus der Stille" in Roseburg, ca. 50 km östlich von Hamburg gelegen.

Dr. Hecker, der Verfasser der o.g. Chronik und ehemaliges Vorstandsmitglied der BGH, beschreibt die Absicht der Gesellschaft so: "Die BGH sah ihre Aufgabe immer darin, die verschiedenen Interpreten aller buddhistischen Richtungen zu Wort kommen zu lassen." (S.44)

Hans Ulrich Rieker (geboren 1.2.1920) machte zu Beginn der 60er Jahre durch Veranstaltungen in Roseburg einen kleinen Zuhörererkreis mit Zen bekannt. Er war ursprünglich Anhänger und Ordensprovinzial für Deutschland des von Lama Anagarika Govinda (alias Ernst Lothar Hoffmann, geb. 1898) gegründeten Ordens "Arya Maitreya Mandala", einer Sekte des tibetischen Buddhismus.⁷

1961 legte Rieker seine Funktion als Ordensprovinzial nieder und widmete sich hauptsächlich publizistischen Aufgaben im Bereich des Yoga und des Zen.

Im Oktober 1963 hielt der japanische Zen-Meister Hakuun Yasutani in Roseburg einen Vortrag über Zen, der eine Initialzündung für Zen-Aktivitäten in Roseburg hatte.⁸

Daraufhin wurde erstmals 1964 im 'Haus der Stille' ein mehrtägiges Zensesshin unter der Leitung des ehemaligen Präsidenten der Buddhistischen Gesellschaft Österreichs, Fritz Hungerleider, abgehalten. Zur Popularisierung des Zen hat auch dessen Buch "Das Zen-Seminar - Ein Leitfaden für Übende und Lehrer" beigetragen.⁹

Der deutsche Jesuitenpater H.M. Enomiya-Lassalle leitete vom 29.8.-2.9.1968 und vom 19.9.-23.9.1968 zwei Meditationskurse im Zazen in der Benediktinerabtei Niederaltaich. Im folgenden Jahre hielt er erstmals vom 15.8.-25.8.1969 ein Zensesshin im Haus der Stille ab und wurde somit zusammen mit Kiichi Nagaya zum Wegbereiter des Zen in Deutschland.

Der japanische Philosophieprofessor Nagaya, ein Teilnehmer des Lassalle-Sesshins, wurde also ebenfalls zu einem Propagator des Zen, der bis 1978 (überprüft) intensive und weitreichende Aktivitäten auf diesem Gebiet entfaltete.¹⁰

Im Juli 1970 hält Nagaya zum ersten Male ein Sesshin im Haus der Stille ab, vom 30.8.-6.9.1970 vertritt er F. Hungerleider in der Leitung eines Zen-Seminars ebenfalls in Roseburg.

Während es in einem Seminarbericht über eine Zen-Veranstaltung von F. Hungerleider aus dem Jahre 1969 noch geheißen hat, daß "die kleine Gruppe von Menschen ... (für) das beglückende Erlebnis dieses gemeinsamen Übens ... dankbar" ist¹¹, lesen wir 1970 die Mitteilung, daß die Meditationsabende von Prof. Nagaya "viele junge Menschen" besuchen und der "Kreis der Freunde mit jedem Jahr so angewachsen (ist), daß die Wünsche kaum

noch zu erfüllen sind." ¹² Prof. Nagaya hält seit 1970 regelmäßig (bis 1978 überprüft) Zenssesshins an verschiedenen Orten in Deutschland ab.

Im Jahre 1971 läßt sich explosionsartig ein wachsendes Interesse an Zen-Veranstaltungen feststellen. Zen-Kurse von Pater Lassalle und Prof. Nagaya werden im Programm der BGH so angekündigt:

"26.6.-4.7.1971 Sesshin mit Prof. Tetsuo Kiichi Nagaya, Tokyo ... Da das Sesshin besetzt ist, können interessierte Freunde nur noch für einen evtl. freiwerdenden Platz vorgemerkt werden."
(BMBI, XVII. Jhg., Heft 6, S.64)

"18.11.-25.11.1971 Meditationskurs mit Pater Enomiya Lassalle, Tokyo ... Zen-(Meditation). Der Kurs ist vollgebucht. Neue Anmeldungen können nur auf der Warteliste berücksichtigt werden."
(BMBI, XVII. Jhg., Heft 7/8, S.118)

Gleichzeitig entstanden in Berlin auf Anregung von Prof. Nagaya drei Zen-Gruppen: 1. die vom Berliner Arzt Dr. Klaus Zernickow 1971 gegründete Gruppe "Gemeinschaft ohne Tor", seit 1974 mit dem Zusatz "Erste Berliner Zen-Gemeinschaft e.V."; 2. der Zen-Kreis um Dr. Cornelius Mannstaedt und 3. die Gruppe Meyer/Gerstendorf, die sich "Buddhistische Arbeitsgruppe" nennt.

Dieser Trend gilt auch für die Jahre 1972 und 1973; im Jahre 1974 sieht das Programm von Prof. Nagaya elf meist 1-wöchige Zen-sesshins an verschiedenen Orten der Bundesrepublik vor. Auch für die folgenden Jahre ist das Programm des Koshi Nagaya voll ausgebucht. Im Jahre 1978 wurde das Reiseprogramm von Prof. Nagaya in anbetracht seine hohen Alters auf sieben Orte in der Bundesrepublik beschränkt.

Zusammenfassend darf also sein Wirken als bahnbrechend für die Verbreitung des Zen in der Bundesrepublik betrachtet werden, das Jahr 1971 als Wendepunkt in die-

ser Entwicklung.

Frau Karin Stegmann, eine Teilnehmerin der Hungerleider-Seminare, rief 1968 in Hamburg einen Zen-Kreis ins Leben, der eine rege Zusammenarbeit mit dem Pastor der Hamburger Christuskirche, Pastor Boeckel, unter dem Namen "Ökumenische Nachbarschaft" pflegt.¹³

1972 wurde auch von Frau Stegmann der "Zen-Freunde-Kreis" ins Leben gerufen, der für die Koordination und Organisation der Arbeit von Prof. Nagaya in der Bundesrepublik verantwortlich ist. Koshi Nagaya hält außer in Koseburg regelmäßig Zen-sesshins in der Deutsch-Indischen-Gesellschaft, Zweigstelle Stuttgart ab, ebenso im Meditationszentrum Exercitium Humanum von Dr. W. Massa in Tholey/Saar, Zen-Informations- und Kontaktzellen werden unterhalten in Bremen, Essen, Frankfurt, Hannover, Bad Honnef und Köln.

Graf Dürckheim trat im Vergleich zu den Aktivitäten des Koshi Nagaya in der Öffentlichkeit wenig in Erscheinung. Bei einem Studienkreis für Meditation, den die "Deutschen Unitarier" eingerichtet haben, hat er Anfang Dezember 1970 einen 'Tag der Stille' in Frankfurt abgehalten; er gab dabei eine Einführung in die Zen-Meditation.

Als interessant und aufschlußreich ist zu bewerten, daß kurze Auszüge aus Dürckheims Büchern und Besprechungen von einigen seiner Werke (z.B. "Der Ruf nach dem Meister") in den Buddhistischen Monatsblättern erschienen. Man kann dies als Hinweis verstehen, daß Dürckheims Denken grundsätzlich als östlicher Geistigkeit naheehend betrachtet wird, da im allgemeinen in diesem Organ der BGH nur Literatur dieses Genres registriert und rezipiert wird.¹⁴

Zwei konvertierte Buddhisten, der Amerikaner Philipp Kapleau und der Franzose Dr. Francois A. Viallet, haben Zen in der Bundesrepublik ebenfalls zu Publizität

verholfen.

P. Kapleau, der Autor des Buches "Die drei Pfeiler des Zen", hat 1974 die Anregung zur Gründung eines "Zen-Zenter e.V." in Hamburg gegeben. Ein Ableger davon ist der von der Kapleau-Schülerin, Brigitte d'Ortschi, geleitete Zen-Kreis in München.

F.A. Viallet ist als Buchautor über Zen bekannt geworden und gründete 1975 in Frankfurt das "Zendo Frankfurt am Main e.V.". ¹⁵

1973 gab W. Schmidt die Zahl derjenigen, die in der Bundesrepublik täglich 1/2 Stunde Zen-Meditation üben, mit 750 000 an. ¹⁶

Es dürften zwischenzeitlich eher mehr Zen-Übende geworden sein, wenn man den Boom an Meditationszentren berücksichtigt (vgl. Übersicht); genaue Zahlenangaben können jedoch auf Grund des fluktuierenden Charakters der Meditationsszene nicht gemacht werden, aber der harte Kern echter Zen-Jünger dürfte wesentlich niedriger liegen, da Zen - wie schon dargelegt - ein hohes Maß an innerer Zucht und Ausdauer verlangt, die der heutige Mensch nur in Ausnahmefällen zu geben bereit ist. ¹⁷

Eine der bekanntesten Meditationsstätten in Deutschland ist das Exercitium Humanum in Tholey/Saar, geleitet von Dr. Willi Massa und Eleonore Massa. Institut und Programm sollen kurz vorgestellt werden.

Der Name des Institutes soll den originär christlichen Charakter der Einrichtung betonen. W. Massa erläutert in einer Selbstdarstellung des MZEH nochmals die Motivation: Die Gruppe "wählt den Ausdruck, der in der christlichen Spiritualität sowohl den Übungscharakter, wie auch die innere Zielgerichtetheit auf die Gestalt Christi zum Ausdruck bringt, nämlich Exercitium. So meint Exercitium Humanum das Einüben der Grundhaltung, die Jesus verkörpert hat, um gerade dadurch den Reichtum unserer humanen Verfassung zu entdecken und ans

Licht zu bringen." 18

Die Geschichte dieser Wirkungsstätte ist folgende: Im Anschluß an ein Zen-Symposium im Jahre 1973 mit Pater E.-Lassalle konstituierte sich im November 1974 der Verein "Exercitium Humanum" unter seinem 1. Vorsitzenden Willi Massa. Ostern 1975 wurde das Bildungshaus der Benediktinerabtei Tholey/Saar als Meditationszentrum seiner neuen Bestimmung übergeben. Die Ausgangssituation beschreibt Massa so:

Die Arbeit begann mit vier alleinstehenden Menschen, einer Sozialpädagogin, einer Studienprofessorin aus Österreich, einem deutschen Priester und einem österreichischen Ingenieur. Die beiden Österreicher wollten ein Sabbatjahr in Tholey verbringen, die beiden anderen hatten sich die Arbeit als Lebensaufgabe gestellt. Das gemeinsame Ringen um menschliche Wahrheit im christlichen Sinn führte später zur Gründung einer Familie, die zur Zeit den harten Kern der in Tholey lebenden Menschen ausmacht. (S.101/102)

Dr. W. Massa ist ein laisiierter Pater der Steyler Missionare St. Augustin, ein Schüler sowohl prominenter westlicher Meditationslehrer, wie Pater Lassalle und Graf Dürckheim, als auch japanischer Zen-Meister, der zusammen mit seiner Frau Eleonore das Haus fachkundig leitet. Er ist auch als Buchautor hervorgetreten, u.a. sein zuletzt erschienenes Buch "Der Weg des Schweigens", (Butzon und Berker) 1978.

Was will das MZEH mit seiner Arbeit erreichen?

Massa formuliert es so:

Tholey wird so zur Begegnung zwischen den konfessionell getrennten Christen im Suchen nach dem gemeinsamen Grund unseres Christseins in Christus Jesus. Es wird Begegnungsstätte der Generationen und Gesellschaftsschichten und zur Begegnung mit Menschen anderer Religionen, vor allem aus dem zenbuddhistischen Bereich. Im Kontakt mit den Menschen der verschiedensten Ausrichtung und Lebenserfahrung weitet sich zugleich unser eigener Horizont, und wir entdecken Gemeinsamkeit und Vielfältigkeit in einem. - Zu uns finden vor allem die geistig aufgeschlossenen Menschen der sozialen Mittel- und

Oberschicht, vorrangig Menschen, die an menschlicher Entwicklung interessiert sind, aus persönlichem oder beruflichem Interesse, wie Eltern, Lehrer, Geistliche, Ärzte, Sozialarbeiter, Erzieherinnen, aber auch junge Menschen, die auf der Suche nach Grundorientierung sich befinden. Die Gesellschaftsschicht der Fabrikarbeiter fällt weitgehend aus. (S.103/104)

Die Zahl der jährlichen Kursteilnehmer beziffert Massa mit ca. 1 200 Personen (Brief vom 17.10.1979).

An der religiösen Ausrichtung der Arbeit an Christus läßt Massa keinen Zweifel, gleichzeitig wird aber der kritische Abstand zu einer etablierten Theologie und einer institutionalisierten Kirche deutlich gemacht.

Unser Verhältnis zum Christentum läßt sich umschreiben mit kooperativ und kritisch. Kritisch gegenüber einer abendländischen Theologie und Verkündigung, die mehr die Mentalität europäischer und westlicher Zivilisation verkörpert, als die Spiritualität der biblischen Botschaft. Kritisch gegenüber kirchlichen Institutionen, in denen der Aspekt sozialer Verantwortung zu ^{un}gunsten spiritueller Funktion überhand genommen hat, und gegenüber religiösen und kultischen Lebensformen, die mehr Treue zu Lebensformen vergangener Generationen darstellt, die authentische Lebensäußerung heutiger Menschen verkörpert. Kooperativ versuchen wir zu sein mit allen lebendigen Neuansätzen, die den Impuls Christi als Menschen unserer Tage existentiell aufnehmen möchten. (S.104)

Eine 'ökumenische Gruppe' privater Art und ein Freundeskreis unterstützen das Zentrum finanziell, ein wissenschaftliches Kuratorium, dem so bekannte Persönlichkeiten wie die Professoren Lassalle, Zapf, Lotz, v. Dürckheim, Johnston, Staehelin, v. Egdorn angehören, widmet "sich vor allem der Aufgabe der spirituellen Begegnung von Ost und West." (Programm 1979)

Das Angebot ist vielfältig und reicht von Einführung in die Zen-Meditation, Zen-Sesshins mit "täglich sechs bis acht Stunden Meditation unter der Leitung eines anerkannten Lehrers oder Meisters der Zen-Tradition. Meist täglich ein Vortrag, persönliche Führung oder Dokusan. Völliges Schweigen während des ganzen mehr-

tägigen Seminars" über Gruppendynamik und Zen-Meditation bis zu Heilfasten und Zen-Meditation und Einführung in Formen der Meditation, wie "naturale, biblische, kontemplative und therapeutische Meditation." (Programm 1979)

Das Programm läuft ganzjährig und sieht z.B. für den Monat August 1979 so aus:

MEDITATION FÜR ELTERN MIT KINDERN

Leiter: Eleonore und Dr. Willi Lassa/Tholey und andere.

Entspannungsübungen, Meditation und Kommunikation helfen Eltern und Kindern, sich selbst besser zu verstehen, positiv zu entfalten und miteinander zu leben. Lusizieren und Feiern der Eucharistie ermöglicht Eltern und Kindern, sich einmal anders zu begreifen und neu kennenzulernen.

EUTOMIE

Leitung: Therese Windels/Freiolsheim (Geschlossene Gruppe)

ZEN-SESSHIN

Leiter: Sochu Suzuki Koshi, Abt des von Hakuin gegründeten Kyutaku-ji in Mishima.

Er vertritt den Kinzai-Zen als Nachfolger des bekannten Koshi Soen Nakagawa.

Nur für Geübte. Der Tagesverlauf sieht 6 Stunden Zazen, eine Stunde Samu (Mitarbeit in Haus und Garten) ein Teisho (Vortrag) und Dokusan (persönliche Aussprache) vor.

ZEN-SESSHIN

Leitung: Sochu Suzuki Koshi, siehe Kurs oben

Ein anderes, nicht minder prominentes Mediationszentrum in Deutschland, die Existentialpsychologische Begegnungs- und Bildungsstätte Kütte, wird vom Lehrer Nassas, Prof. Graf Dürckheim, geleitet. Sein theoretisches Konzept soll im zweiten Teil der Arbeit Gegenstand der Untersuchung sein.

2. Hauptteil

B) Die Anthropologie des Grafen K. v. Dürckheim - Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus *

I. Die Biographie des Grafen Karlfried von Dürckheim

II. Die geistigen Wurzeln seines Menschenbildes

1. Die Einflüsse westlichen Denkens

1.1 Die Ganzheits- und Gestaltpsychologie

1.2 Die "Komplexe Psychologie" C.G. Jungs

1.3 Die romantische Religiosität des Novalis

1.4 Die Mystik Meister Eckeharts

1.5 Der Begriff des "Initiatischen" nach J. Evola

2. Die Einflüsse östlichen Denkens

2.1 Die taoistische Mystik

2.2 Das Soto-Zen: Die Lehre Dogens von der Buddha-Natur

III. Konstanten im Welt- und Menschenbild Dürckheims

1. Kurzer Abriß der kulturellen Begegnung von Ost und West

2. Ein kulturmorphologischer Vergleich von Ost und West nach Graf Dürckheim

2.1 "Kultur des Weges - Kultur des Werkes"

2.2 Östliches und westliches Lebensbewußt- sein - Das Problem der Ganzheit

3. Der "Meister"

3.1 Die Dreieinheit des "Meister"-Begriffs

("Ewiger Meister", "Leibhafter Meister",
"Innerer Meister")

3.2 Ein Vergleich zwischen "Guru" und "Meister"

4. "Wann ist der Mensch in seiner Mitte?"

* Im Interesse der Übersichtlichkeit und als Hilfe bei der Lektüre wurden die Kapitel I-III, IV bzw. V-VII innerhalb des laufenden Textes nochmals in ihrer inhaltlichen Gliederung wiedergegeben.

I. Die Biographie des Grafen Karlfried von Drückheim

Die Biographie dieses Mannes ist so ungewöhnlich wie sein Werk. Persönliche Erfahrungen haben tief in die Gestaltung seines Lebensweges eingegriffen und seinem Werk einen unverkennbar existenziellen Stempel aufgedrückt. Das Werk ist aus dem Leben hervorgegangen, es ist gewirktes Leben.¹

Karlfried Graf Drückheim wurde am 24.10.1896 in München geboren. Sein Vater war Offizier im selben königlich-bayerischen Infanterie-Leibregiment, in das Jahrzehnte später der Sohn eintreten sollte. Die Mutter, von einfühlsamer, religiöser Natur, unterweist den Jungen frühzeitig in ihrem protestantischen Glauben. Der Vater ist praktizierender Katholik und dadurch wächst der Knabe in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis der Konfessionen auf bzw. erfährt den christlichen Glauben jenseits betont konfessioneller Ausrichtung. Im Elternhaus herrscht eine geistige Atmosphäre, die sich als freizügig, liberal und tolerant charakterisieren läßt, keineswegs "bürgerlich im üblichen Sinne des Wortes", das für Drückheim den Beigeschmack des "Satten, Unschöpferischen, brav Konformistischen" hat.² Diese Liberalität gründet gleichwohl in einer konservativen Grundhaltung, die vom Festhalten am Bewährten und Bewahrenswerten geprägt ist. Wenn man die politisch-geistige Orientierung seines Elternhauses in traditionelle Kategorien einzuordnen versucht, könnte man sie wohl als national-liberal bezeichnen. Die Kindheit verbringt er abwechselnd auf dem Gutshof seines Vaters im oberbayerischen Steingaden, den dieser vor allem viehwirtschaftlich nutzt, und auf dem mütterlichen Besitz in Schloß Bassenheim am Rhein bei Koblenz. In dieser ländlichen Umgebung macht er auch seine ersten beglückenden Erfahrungen, die er später "Seinsfühlungen" oder "Seinserfahrungen" nennen wird. Als früheste prägende Kindheitserinnerung beschreibt

er, wie er mit 1 1/2 Jahren in das Sterbezimmer seiner Großmutter väterlicherseits getragen wird und die "Präsenz des Todes" erlebt.³ Die Szene ist in eine Atmosphäre gehüllt, die er folgendermaßen charakterisiert:

Das Ganze hat eine wundersam-unheimliche Qualität. Es war die erste Erfahrung der Einheit von Fascinosum und Tremendum, die im Grunde der Erlebnisqualität des Numinosen eignet. Diese Qualität hatte es mir auch im intensiven Erleben aller Sinnesqualitäten angetan.⁴

Als frühkindliches Erlebnis numinoser Art erinnert Dürckheim auch den Besuch des katholischen Gottesdienstes in der **Kirche von Steingaden**, ein Erlebnis, das ihn "das Wunder des umgreifenden Ganzen in der numinösen Qualität einer alles durchdringenden Aura" spüren läßt. (S.136) Die spezifische Dimension der Sinnesqualitäten hat er im Geruch der Lindenblüten, beim Formen des Sandes mit kleinen Holzförmchen, im gurgelnden Glucksen des Baches erfahren. Die vielerlei Garten- und Stallgerüche ebenso wie der volle, runde Peitschenknall haben den Jungen auf eigenartig wohltuende Weise berührt. Dieses vollständige Eindringenlassen der verschiedensten Sinnesqualitäten in die Person spielen in der "initiatischen Therapie" Dürckheims eine zentrale Rolle; sie sollen dazu verhelfen, "den im Rationalen befangenen und von seinem Wesensgrund getrennten Erwachsenen wieder mit seinem Ursprung zu verbinden." (S.139)

Ein weiteres, ihn stark beeindruckendes Jugenderlebnis hatte er auf einem Spaziergang mit seiner Mutter in München, als ihm der "hindurchscheinende Sinn" aller Zeichen aufging. Der äußere Anlaß war vergleichsweise banal: Die Anzeigen einer Litfaßsäule waren für ihn "von hinten durchlichtet", eine Erfahrung, die er im Kontext seiner Therapie als "das Innwerden des in allen Erscheinungen verborgenden 'Wesens'" erklärt. (S.139)

Das Wort des Novalis, das Dürckheim wiederholt zitiert, zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk: "Alles

Sichtbare ist ein in einen Geheimniszustand erhobenes Unsichtbare." Das Geheimnis der Zeitlichkeit und Ewigkeit beschäftigen den Jungen, die Faszination des Sakralen begegnen ihm in der Teilnahme an der heiligen Messe in der Dorfkirche von Steingaden. Die Atmosphäre: Weihrauchduft, Chorgesang, das Murmeln der betenden Gemeinde ließen den Knaben ein wundersames Gefühl der Geborgenheit spüren. Diese "Wahrheit im Unfaßbaren", die nie begriffen, sondern nur erahnt werden kann, blieb in Dürkheim immer lebendig und bestimmte zeitlebens seine Arbeit. Als eine Art Motto für sein Werk mögen folgende Zeilen gelten:

Religiöse Verankerung des Lebens scheint mir nur in dem Maße lebendig zu bleiben und weiter reifen zu können, als sie in Erfahrungen wurzelt, die als solche unabweisbar sind und für den Verstand ein Geheimnis bleiben. Rechter Glaube ist eine Verfassung des Gemütes, in der die Geheimnisse sprechen, ohne daß man sie 'lüftet', das heißt rational einordnet. Gerade in dem, was für den Verstand zunächst dunkel bleibt, leuchtet für die Seele das Licht, und der schwankende Boden verwandelt sich zu einem sicheren Grund, auf dem man faktisch lebt, und auf dem 'Erfahrenen' sich begegnen und finden. Menschen, die selbst nichts erfahren, sind, auch wenn sie viel 'wissen', für die Beurteilung solcher Erfahrungen nicht zuständig. In aller Therapie, insbesondere bei der Einführung in meditative Übungen ist die Unterscheidung zwischen zum Sein hin öffnen und seinstauben Menschen von großer Bedeutung. (S.142)

Die Nähe zu romantischer Religiosität wird in diesen Worten offenbar (vgl. Kap.11). Die Relevanz dieser Kindheitserlebnisse kann nicht genug betont werden für ein Werk, das unablässig auf die Kategorie der "Erfahrung" rekurriert und diese als konstitutiv erachtet.

Im Knabenalter erlebt er auf Jagdstreifzügen mit seinem Vater das Luminöse in der Natur, ebenso die ihn innerlich aufwühlende und beunruhigende Lust am Töten. Letztere verhalf ihm später dazu, das "Abgründige" als das Walten des "Widersachers" zu erkennen, welcher sich "voll nicht mehr psychologisch fassen läßt." (S.143)

Mit Maria Hippus, seiner Lebens- und Weggefährtin, nennt er ihn die Erscheinungsform der "negativen Transzendenz". (S.143)

Die Volksschule besucht er in Bassenheim, die Schulferien verbringt er meist in Steingaden, wo er bereits mit 15 Jahren seine ersten Ketraiten absolviert, indem er - einem inneren Bedürfnis folgend - sich vollkommen der Stille und Einkehr hingibt. Diese frühzeitig sich bemerkbar machende Neigung zur meditativen Lebensgestaltung wird Dürckheim zum Lebensprinzip, an dem er auch im hohen Alter noch festhält und dem er nicht zuletzt seine geistige Frische verdankt. Die Jugend- und Schulzeit verbringt er ebenso erfüllt wie seine Kindheit in Weimar, wo er das Realgymnasium besucht. Im Juli 1914 erfolgt der Abschluß mit Notreifeprüfung. In diese Zeit fallen die Begegnung mit der modernen Kunst: Klee und Kandinsky verkehren im gastfreundlichen Hause der Mutter, beide Künstler bleiben dem Jungen als "Männer von besonderem Format und individueller Geprägtheit in Erinnerung".⁵ Eros zieht ihn im pubertären Alter in seinen Bann, aber wieder auf ungewöhnliche Art, indem ihm dieser die Türen zu einer anderen Dimension öffnet, "die von einer 'realen' Welt zugedeckt wird."⁶ Die Erfahrung des Eros läßt ihn überdies zum ersten Mal bewußt den Gegensatz zwischen Endlichem und Bedingtem in uns und der Welt einerseits und dem Überweltlichen und Unbedingten andererseits erkennen. Dabei dient das Endliche und Bedingte immer als Folie zur Bewußtmachung einer "umfassenden und durchdringenden Wirklichkeit eines größeren Lebens." (S.145) Mit dieser Feststellung schlägt er bereits den Grundakkord der "initiatischen Therapie" an.

Dem Abschluß der Schule folgt der Eintritt in das bayerische Infanterie-Leibregiment, in dem schon sein Vater als Offizier gedient hatte. Die Begegnung mit dem Tode in der Schlacht von Verdun hat er nicht nur überstanden, sondern sie hat ihm gleichzeitig "die Valenz des Lebens,

und zwar dieses raumzeitlichen Lebens, das als solches einen numinosen Charakter empfangen" zuteil werden lassen. (S.146) Gleichzeitig ist ihm in dieser Grenzsituation des Krieges die Erfahrung eines "überweltlichen Lebens" aufgegangen, "im Tode selbst, das heißt im Akzeptieren oder in der Unausweichlichkeit des Todes als einer Wirklichkeit, die jenseits von Leben und Tod ist ...". (S.146)

Man könnte diese Bezüge auf das Hölderlin-Wort bringen: "Wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch." In solchen Erfahrungsgehalten liegt eines der "initiativen Potentiale unseres Lebens, ... im Ja zum Tode dieses Lebens ist ein 'Leben' zu spüren, das jenseits dieses Lebens und seines Todes ist."⁷

Der Heimkehr aus dem Kriege folgen einige Jahre, die weichenstellend in Dürckheims Leben sein sollten und in ihm den Entschluß reifen lassen, seine Arbeit im "Beruf des Heilers" zu verankern. Das Inferno des Krieges und das Bewußtsein des Noch-einmal-Davongekommenseins haben in Dürckheim eine "Metanoia" bewirkt, "in der der Dienst am Sein zur Mitte des Lebens wird." (S.147) Was er damit meint, wird in der Schilderung von zwei fundamentalen Ereignissen verdeutlicht, die Dürckheim zutiefst erschütterten und zur Grundlage seines "Weges" wurden.

In den politischen Wirren nach 1918 wird Dürckheim bei dem Versuch, mit der Kesttruppe seines Regiments spartakistische Aufstände unter Toller und Eisler abzuwehren, im Auftrag des damaligen Kriegsministers der Räteregierung, Koßhaupler, unter dem Verdacht hochverräterischer Umtriebe in München vor der Fürstenkaserne verhaftet und zum Tode verurteilt. Durch die Treue eines alten Dieners seines Vaters, der zum Stadtrat der kommunistischen Münchner Räteregierung avancierte und sich für seine Freisetzung verwendete, wurde er auf wunderbare Weise gerettet. Dürckheim sieht seine Errettung

als höhere Fügung, als numen Dei. Im Anschluß daran macht er eine ebenso fundamentale wie numinose Erfahrung, die er mit dem Begriff des "absoluten Gewissens" umschreibt, der in einer Entscheidung von ethischer Rigorosität und des unbedingten Gehorsams dem inneren Dämonion gegenüber gründet.

Die Situation ist folgende: Im Jahre 1919 wird Dürckheim erneut als Offizier beauftragt - von wem, kann er auf Anfrage nicht mehr erinnern -, ein Freiwilligen-Bataillon gegen die drohende Gefahr spartakistischer Putschversuche im Rheinland aufzustellen. Seine innere Stimme hindert ihn daran, d.h. er verweigert den Befehl, mit allen Konsequenzen, die sich daraus hätten ergeben können. Die Sache geht Gott-sei-Dank glimpflich ab, wie Dürckheim in einem Brief berichtet:

Der Kommandeur, dem ich meinen Entschluß zu melden hatte, war mein Bataillonskommandeur im Felde, kannte mich aus vielen gemeinsam erlebten Gefechten und Schlachten, erkannte sofort die Unbedingtheit meines inneren Rufes und sagte nur: 'Melde dich krank!'⁸

Eine ähnlich rigorose und schmerzliche existenzielle Entscheidung hat Dürckheim 1920 getroffen, als er die Übernahme des väterlichen Familienbesitzes in Steingaden ablehnte mit derselben inneren gebieterischen Gewißheit wie in der Situation als Offizier.

Der Ruf des "absoluten Gewissens" hat für ihn verpflichtenden Charakter, weil er der Weg des persönlichen Heils ist.

Die Freiheit aus dem absoluten Gewissen gehört letztlich zum Heilsein des Menschen als Person. ... Das absolute Gewissen ist Ausdruck der sich durchsetzenden Wirkkraft der uns innewohnenden Transzendenz. Es macht hart gegen äußere Notwendigkeiten und frei von jedem Konformismus, von ethischen Tabus und traditionellen Glaubensforderungen.⁹

In die Münchner Zeit, d.h. zu Beginn seines Studiums fällt ein Ereignis, das Dürckheims Leben von Grund auf verändert und dessen prägende Kraft seinen Lebensweg künftighin bestimmt. Kurz zur Vorgeschichte: In den Stu-

dienjahren 1919/20 macht Dürckheim Begegnungen mit Menschen, die seinen privaten und beruflichen Werdegang entscheidend beeinflussen. Das Studium beginnt er mit der Sozialökonomie, sattelt aber bald auf Philosophie über. Hier kommt er mit der Phänomenologie E. Husserls in Berührung, bei dessen Schüler Alexander Pfänder er Vorlesungen und Seminare belegt. Die Begegnung mit seiner zukünftigen Frau, Enja von Hattingberg, öffnet ihm nicht nur das Tor zur Psychoanalyse, sondern dieser ungewöhnlich geistvollen Frau verdankt er auch die Bekanntschaft mit R.M. Rilke, dem bedeutenden Sinologen Richard Wilhelm, Ludwig Klages, Else Lasker-Schüler und Ferdinand Weinhandl (Letzterer war Ordinarius für Psychologie und Pädagogik in Graz). Diesem Kreis war gemeinsam, daß sie unter dem Eindruck der Kriegserlebnisse von der brennenden Frage nach dem "neuen Menschen" umgetrieben wurden. Der 24-jährige Dürckheim machte die für sein Leben entscheidende "Große Erfahrung" im Atelier eines Malers, namens Willi Geiger, der mit seiner zukünftigen Frau befreundet war. Enja las im Atelier des Malers den elften Spruch des Tao-te-king von Lao-tse:

Dreißig Speichen treffen die Nabe,
aber das Leere zwischen ihnen erwirkt das Wesen
des Rades;
Aus Ton entstehen Töpfe,
aber das Leere in ihnen wirkt das Wesen des
Topfes;
Mauern mit Fenstern und Türen bilden das Haus,
aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des
Hauses
Grundsätzlich:
Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit
Das Unstoffliche wirkt Wesenheit.

Dürckheim berichtet über dieses ihn bis in die Tiefen seiner Existenz aufwühlende und zugleich nachhaltig formende Ereignis:

Beim Hören des elften Spruches schlug der Blitz in mich ein. Der Vorhang zerriß, und ich war erwacht. Ich hatte AS erfahren. Alles war und war doch nicht, war diese Welt und zugleich durchscheinend auf eine

andere. Auch ich selbst war und war zugleich nicht. War erfüllt, verzaubert, 'jenseitig' und doch ganz hier, glücklich und wie ohne Gefühl, ganz fern und zugleich tief in den Dingen drin. Ich hatte es erfahren, vernehmlich wie ein Donnerschlag, lichtklar wie ein Sonnentag und das, was war, gänzlich unfassbar. Das Leben ging weiter, das alte Leben, und doch war es das alte nicht mehr. Schmerzliches Warten auf mehr "Sein", auf Erfüllung tief empfundender Verheißung. Zugleich unendlicher Kraftgewinn und die Sehnsucht zur Verpflichtung - auf was hin -? ¹⁰

Die Assoziation dieses Ereignisses mit dem Wort "Blitz" erinnert daran, daß die Mystiker des Mittelalters den Ausdruck "fulguratio" verwandt haben, um ein Geschehen, das von oben her über sie kam, zu bezeichnen. ¹¹

Man wird diesem Ereignis einen gewissen Durchbruchscharakter nicht absprechen können, zumal Dürckheim den darin enthaltenen und gespürten "unbedingten Auftrag zum inneren Weg" auch im Leben verwirklicht hat. Er hat den darin erfahrenen Anruf angenommen, dieser wurde "zum Wegweiser gültiger Erkenntnis und Arbeit an mir und anderen." ¹²

Geradezu magnetisch - weil er dieser Welt nun geöffnet zu sein schien - wurde er vom Werk des Meisters Eckehart angezogen, und noch heute genügen ihm einige Worte dieses Mystikers, "um immer wieder von dem großen Strom durchrieselt zu werden." (S.154) Hinzu kam die Lektüre von Georg Grimms Buddhismus-Buch, die ihn näher mit den Schätzen östlicher Weisheit in Berührung brachte. ¹³

Die praktische Arbeit nahm ihren Anfang im sog. "Quadrat". Dieses war eine Vierergruppe, bestehend aus dem Ehepaar Weinhandl, Enja von Hattinberg und Graf Dürckheim. Übungen der Stille, meditatives Sitzen wurden ebenso gepflegt wie persönliche Gewissensforschung und gegenseitiger uneingeschränkter innerer Erfahrungsaustausch, also eine Praxis, die derjenigen einer heutigen Selbsterfahrungsgruppe sehr nahekomm. ¹⁴ Damit verbunden waren die ersten Therapieversuche an Menschen, die bei ihnen Hilfe suchten.

Im Jahre 1924 heiratete Dürckheim Enja von Hattingberg, die einen inspirierenden Einfluß auf seine sich abzeichnende Karriere als Hochschullehrer hatte. Kurz zuvor - Ende 1923 - hatte Dürckheim sein Studium mit einer summa cum laude Arbeit bei Wittmann, dem Begründer der Methode des Ganzheitsunterrichtes, abgeschlossen. Das Thema der Dissertation lautete: "Erlebnisformen, Ansätze zu einer analytischen Situationspsychologie" und trug bereits eindeutig das Signum einer Ablehnung der rein experimentell ausgerichteten Psychologie. Dürckheim bekennt freimütig: "Die Aversion gegen Zahlen und Apparate im Rahmen der psychologischen Forschung hat mich nie verlassen."¹⁵ Sein Interesse galt fortan der Denkpsychologie, dem er nach der Promotion auch als Assistent am Psychologischen Institut der Universität Kiel nachgehen konnte. Bald wird es ihm jedoch an der Universität zu eng und er bricht zu einem 18-monatigen schöpferischen Aufenthalt nach Italien auf. Die Zeitspanne nutzte Dürckheim, um über grundlegende Fragen, wie dem Sinn menschlichen Lebens, intensiv nachzudenken. Das Ergebnis waren Überlegungen zu einer "Einheitsphilosophie", die M. Hippus, seine spätere Lebensgefährtin, so charakterisiert:

Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Rückführung des Menschen an seinen Wesensgrund wurde evident. Auch konnte - und das war die Einsicht - dieser etwas für sich tun, nämlich, in übelndem Bemühen durchlässig werden für die Sprache des unbedingten Seins und dabei seinhafter werden über dem Sich-anjochen an diesen inneren Grund. Der Gedanke, das Säkulare mit dem Transzendenten im Exercitium zusammenzuführen und eine übergegensätzliche Daseinsform dadurch zu schaffen, war offenbar keine Illusion.¹⁶

Während dieser Zeit einer inneren geistigen Bestandsaufnahme fiel auch die endgültige Entscheidung für den "initiatischen Weg", der den Menschen hinführt und heimführt in seinen überweltlichen Wesensgrund.¹⁷

Seine akademische Laufbahn setzte Dürckheim in Leipzig fort. Dort arbeitete er sieben Jahre als Assistent am

Psychologischen Institut der Universität Leipzig bei Felix Krüger, dem Begründer der Ganzheitspsychologie. Gleichzeitig begründete dort Friedrich Sander, der engste Mitarbeiter Krügers, die Gestaltpsychologie und wurde ihr bedeutendster Repräsentant innerhalb der Leipziger Schule.

Dürckheim hatte wissenschaftlich freie Hand, wurde Leiter der Abteilung für nichtexperimentelle Psychologie, Entwicklungs- und Persönlichkeitspsychologie und hielt als erster Hochschullehrer an einer deutschen Hochschule Vorlesungen über Klages, Freud, Adler und Jung, wie er nicht ohne Stolz berichtet. Im Zentrum seines wissenschaftlichen Lehrens und Forschens standen Überlegungen zur "Arbeit am Menschen", die nach Dürckheim nur ganzheitlicher Natur sein kann und an der lebendigen Erfahrung ausgerichtet sein muß. "Erfahrung" und "Ganzheit" werden zu zentralen Begriffen in der Dürckheimschen Welt- und Lebensauffassung. Zu dieser Aufgabe als Leiter der Fichte-Volkshochschule in Leipzig gesellte sich noch eine Gastdozentur am Bauhaus in Dessau. Die Begegnung mit Mies van der Rohe, dem Leiter des Bauhauses, ebenso die Wiederbegegnung mit Klee und Kandinsky - letztere kannte er bereits aus seinen Jugendjahren in Weimar - bescherten ihm künstlerisch, weltanschaulich und politisch neue Erfahrungen. Das kreative, nonkonformistische Moment in Dürckheims Denken könnte in der frühen Begegnung mit künstlerisch tätigen Menschen hier ihre Wurzel haben. Nach der Habilitation im Jahre 1930 wurde er 1931 Professor für Psychologie an der Pädagogischen Akademie in Breslau, im Jahre 1932 folgte die Berufung an die Pädagogische Akademie in Kiel, daran anschließend die Umhabilitation an der Universität Kiel für das Fach Philosophie.

Eine junge Studentin von damals, die heutige Weggefährtin des Grafen Dürckheim, Maria Hippius, berichtet aus der Leipziger Zeit, wie die Vorlesungen und der Vortragende, Privatdozent Dr. Graf von Dürckheim, aus dem üblichen

universitären Rahmen fielen: "Mehr als bei anderen Professoren spürten wir einen 'geheimnisvollen Bezugspunkt' hinter dem Vortragenden und der Vortragsform."¹⁸ Ebenso waren die untersuchten Gegenstände und die von den Studenten zu lösenden Aufgaben ungewöhnlich, wie die "Beschreibung der 'Gestalt von Gerüchen', die 'Psychologie des Lachens'" oder die "Klopfversuche zum psychologischen Erfassen des Problems der 'subjektiven und der objektiven Zeit'".¹⁹

Während der Zeit des Nationalsozialismus hatte Dürckheim 2 1/2 Jahre lang eine Funktion im Außenministerium Ribbentrop inne; er sollte die Reaktionen Englands auf die nationalsozialistische Politik beobachten. Die Vorgeschichte dazu beschreibt Dürckheim wiederum in einer schriftlichen Mitteilung so:

Die Einladung Herrn von Ribbentrops, seinem Stab beizutreten, geschah zu einer Zeit, als er selbst noch nichts mit dem AM zu tun hatte, sondern von Hitler beauftragt war, einen kleinen elastischen Stab zu seiner außenpolitischen Beratung zu bilden, da das Auswärtige Amt unter Frh. v. Neurath als anti-quiert - wie es damals hieß etwas 'verkalkt' - angesehen wurde. - Mein Motiv, die Einladung anzunehmen: Auf meine Frage: 'Was ist Ihre Politik?' seine Antwort: 'Freundschaft mit England'. Ich sagte: 'Das kann doch nur ein Teilaspekt der deutschen Politik sein'. Seine Antwort: 'Der Führer ist der Meinung, wenn die Freundschaft mit England gesichert ist, kann es keinen Krieg mehr geben.' Meine Frage: 'Was wäre mein Auftrag?' Seine Antwort: 'Mich darüber zu informieren, was den Engländern am Nationalsozialismus mißfällt.' Diesen Auftrag nahm ich gerne an.²⁰

Im Jahre 1936 wird ihm kurzerhand mitgeteilt, daß er politisch nicht mehr tragbar sei, und ihm gleichzeitig ein Forschungsauftrag in Japan angeboten, gleichsam als Fortsetzung seines während dieser Zeit weiter bestehenden Lehrauftrags als Professor an der Pädagogischen Akademie Kiel und seiner Dozentur an der Universität Kiel. Dieser lautete: "Erforschung der geistigen Grundlagen der japanischen Erziehung". Dürckheim nimmt an. Im Jahre 1939 kehrt er zur Berichterstattung zurück und wird mit dem neuen Auftrag entlassen, die Verbindung zu japani-

schen Wissenschaftlern während des Krieges aufrechtzuhalten. In diese Zeit fällt auch ein für Dürckheim sehr schmerzvolles Ereignis: die Erkrankung und der frühe Tod seiner Frau.

Der kritische Zeitgenosse wird an dieser Stelle die Frage nach der Haltung Dürckheims zum Nationalsozialismus stellen, möglicherweise in der Form: War die Reise ins ferne Ostasien nicht eine willkommene und dazu noch regierungsamtlich verordnete Gelegenheit - also nicht mit dem Makel der "Vaterlandslosigkeit" behaftet -, die Reise in die "innere Emigration" anzutreten, quasi als Ersatzhandlung, um politisch nicht Farbe bekennen zu müssen? Darauf kann nicht mit letzter Sicherheit geantwortet werden, aber es sind mir keine Zeugnisse oder Äußerungen bekannt, die faschistisches Denken in einem exponierten - z.B. rassenideologischen - Sinne bei Dürckheim vermuten ließen. Dürckheim scheint im politischen Bereich streng auf seine spezielle Aufgabe konzentriert gewesen zu sein, d.h. die Herstellung und die Konsolidierung normaler politischer Beziehungen zu England in die Wege zu leiten helfen. Er schreibt darüber:

Meine Haltung war zu dieser Zeit durch meinen besonderen Auftrag, mein außenpolitisches Engagement, bestimmt sowie durch die außenpolitische Linie und die Ziele der deutschen Außenpolitik, soweit sie damals bekannt waren, und überdies von den maßgebenden Persönlichkeiten des damaligen England, von denen ich die meisten persönlich kennen lernte, im wesentlichen gutgeheißen wurden.²¹

Der Japan-Aufenthalt selbst brachte Dürckheim durch die Begegnung mit dem Zen-Buddhismus und ihren bedeutendsten Repräsentanten grundlegende Erfahrungen und Erkenntnisse für Theorie und Praxis seiner initiatischen Therapie. Vorbereitet für diese Begegnung war er durch das Laotse-Erlebnis, ein mystisches Erlebnis von nachhaltiger Wirkung, die Beschäftigung mit Meister Eckehart und die frühzeitige Einübung in meditative Praktiken; durch all dies war er eingestimmt und gerüstet für einen frucht-

baren Dialog mit Japan und der "Kultur der Stille".

Um Dürckheims geistig im Zen-Buddhismus wurzelnde Mitgift deutlich zu machen, seien bereits hier einige Gedanken aus seinem Büchlein "Japan und die Kultur der Stille" wiedergegeben²²; dieses schmale Bändchen ist eine unmittelbare Frucht seines Aufenthaltes im Fernen Osten, geschrieben im Jahre 1949 bei einem vorübergehenden Aufenthalt in Todtnaas, das bald darauf zum endgültigen Domizil, nach seiner Rückkehr aus Japan im Jahre 1947, werden sollte.

Im Titel kommt bereits zum Ausdruck, was die Besonderheit der japanischen Kultur ausmacht: die Stille, um die der Osten noch mehr weiß als der Westen. (Dies stimmt heute auch nur mehr cum grano salis!) Diese Stille ist mehr als nur die Abwesenheit von störendem Lärm, sie ist eine "Seinsform wahrhaften Lebens", "Maßstab für Sinn und Wert,

eine wirkende Wesenheit aus dem Grunde, die zu erkennen und zu behüten dem Menschen bestimmt ist. Darum gibt es im Osten auch eine Kultur der Stille. Die Kultur der Stille bildet dort vielfach das Zentrum aller Gestaltung von Leben und Welt. So ist das Wissen um die 'Kultur der Stille' auch ein Schlüssel zum Verständnis spezifisch japanischen Geistes, und es lohnt, sich mit ihr zu befassen.²³

Dürckheim betont gleich zu Beginn, daß es ihm nicht um reine l'art-pour-l'art Darstellung einer "Blüte fernöstlichen Geistes" geht, sondern "im Spiegel des Ostens vermag der Westen sich seiner selbst bewußter zu werden, bewußter in seiner Möglichkeit und Gefahr." (S.11) Das Anliegen Dürckheims könnte man als kulturpädagogisch bezeichnen, d.h. es geht ihm um die lebendige Beregnung, um das bessere Verständnis, um einen Dialog der beiden "Hemisphären des Geistes" (J.Ä. Guttat).

Die Problematik einer vergleichenden Charakteristik bzw. einer Gegenüberstellung von östlichem und westlichem "Geist" hat Dürckheim durchaus gesehen - die Gefahr der

oberflächlichen Vereinfachung und Verallgemeinerung -, und er weist nachdrücklich darauf hin, daß es ihm darauf ankommt, das herauszustellen, "was das Gesicht der Kulturen beherrscht".²⁴ Das Wirken in der Welt und das Gestalten der Geschichte haben im christlich geprägten Westen das kulturelle Übergewicht im Vergleich zum Erlösungsweg und ahistorischen Weltbild des "archaischen Menschen" des Ostens, um mit M. Eliade zu sprechen.²⁵

Dabei scheint Dürckheim gewiß zu sein,

daß die westliche Kultur vornehmlich eine Kultur des *W e r k e s* ist, die sich in gegenständlicher Schau und Gestaltung den bedrohenden Mächten des Daseins stellt und sie geistig bekämpft und die Würde und Freiheit des selbständigen Menschen in einem reich überzeitlicher Dauer zu sichern versucht. Die östliche Kultur ist demgegenüber vornehmlich eine Kultur des inneren *W e g e s*, auf dem der Mensch das Dasein mit seinen gefährlichen Mächten hinnimmt, sich dem in ihnen wirksamen Gesetz des Wandels fügt und die Vollendung in der Einswerdung mit der sich in diesem Gesetz offenbarenden Einheit des Lebens erstrebt.²⁶

M. Hippus weist auf das Grundbemühen Dürckheims hin:

Es ging ihm nie darum ... einer östlichen Religiosität als solcher im Abendland Eingang zu verschaffen. Die bewegende Erkenntnis war vielmehr die, daß in Japan, vor allem im Zen-Buddhismus, noch etwas lebte, was nicht nur 'buddhistisch', sondern allgemeinemenschlich gültig, vom abendländischen Denken zwar konzipiert, aber kaum praktiziert worden war: Die Möglichkeit eines *i n i t i a t i s c h e n W e g e s*.²⁷

Dieser Weg ist der Weg der inneren Stille, die sich im Wesen des Japaners so manifestiert:

Es geht ihm in ihr um die Quelle des tiefsten Lebensgefühles, um den Atem-Raum unseres Wesens, das in seinem Grunde eins ist mit dem Wesen des Alls. ... Es geht ihm um die Erhaltung und Ausbildung jenes inneren Organs, mit dem wir aufzunehmen vermögen, was von der Stille als solcher und in ihr und nur in ihr 'aufgeht'.²⁸

Hier wird Dürckheims europäische Geistigkeit eindeutig durch die östliche Auffassung ergänzt, daß der Mensch im Grunde seines Wesens eins ist mit dem Wesen des Alls, daß

- in der Sprache des Vedanta -, atman und brahman identisch sind. Dieses Axiom der All-Einheit ist auch die Grundlage mahayana-buddhistischer Ontologie und Anthropologie; es liegt allen japanischen Wegen oder Künsten (Bogenschießen, Teezeremonie, Blumenstecken, Schwertfechten etc.) zugrunde; überall ist der Sinn der Übung, den Menschen freizumachen aus seiner Ich- und Weltverhaftetheit, damit er sich seinem "Seelengrund" zu öffnen und mit diesem einszuwerden vermag; auf diese Weise wird ihm die Fähigkeit zuteil, sowohl die einzelnen "dos" (jap. do = Weg, Kunst) vollendet zu beherrschen als auch die Welt und das Leben erfolgreich zu meistern.

Eine Grundauffassung, die in Dürckheims Lehre eine immer wiederkehrende und dominante Rolle spielt, sei noch kurz anhand des Vergleichs von westlichem und japanisch-östlichem Kulturbegriff exemplifiziert.

Die zivilisatorischen Leistungen und die materiell-technische Überlegenheit des Westens werden vom Osten anerkannt, aber gleichzeitig werden die "Überschätzung rationaler Geistigkeit und technischer Machtmittel" (S.14) vom Osten klar diagnostiziert und als Zeichen der Unreife der europäisch-abendländischen Kultur gebrandmarkt.²⁹

Dürckheim stellt auf zwei charakteristische Merkmale europäischer Kultur ab:

Auf dem Hintergrunde fernöstlichen Kulturbewußtseins treten vor allem zwei Antriebskräfte hervor, aus denen das Gebäude der europäischen Kultur erwuchs: Der als maßlos empfundene Trieb zur Entfaltung und Sicherung der vitalen Existenz in Raum und Zeit und der als irreführend empfundene Trieb zur rationalen Bewältigung des Daseins in Erkenntnis und Werk. Das Ausmaß, in dem der westliche Mensch diesen Urtrieben Raum gibt, erscheint dem Osten als Ausdruck eines Mißverständnisses des Lebens. Unsere Kultur erscheint ihm als eine vornehmlich materialistische Zivilisation, die einen Freiheitswillen des Geistes gegen die Natur offenbart, der dem Menschen nicht zusteht. (S.15)

Dürckheim hat also - mit vielen anderen Kulturkritikern -

die Gefahren des westlichen Weges erkannt, der sich allzu einseitig an der Rationalität der technischen Vernunft orientiert und damit zwangsläufig im Materialismus endet. Die heillose Verstrickung westlicher Gesellschaften in Egoismus und Materialismus braucht wohl nicht mehr bewiesen zu werden; den Weg dorthin und den Zustand westlicher und östlich-sozialistischer Industrienationen hat Erich Fromm in seinen Werken scharfsinnig analysiert.³⁰

Ein zweites betrifft das Verhältnis des östlichen Menschen zu Leben und Tod, weil in der Haltung diesen beiden Phänomenen gegenüber auch die Wurzel der Dürckheimschen Begriffsinhalte liegen, z.B. des Begriffes "Großes Leben".

Der Begriff 'Leben' hat einen völlig anderen Sinn, und so auch der raumzeitliche Tod. Der im westlichen Menschen vorwaltende Begriff des Todes ist dem des Lebens entgegengesetzt. Der östliche Begriff des Lebens schließt den Tod ein.³¹

Das "Große Leben" versteht Dürckheim als dasjenige, "das alles 'Kleine Leben' mit seinem Tod übergreift, sich aber auch in diesem kleinen Leben und seinem Tod offenbart." (S.18)

Damit hängt zusammen, daß die westliche Kultur die Angst vor dem Tode kultiviert und thematisiert hat (vgl. die Existentialphilosophie), während die "östliche Kultur als Ausdruck der Überwindung der Angst vor dem Tode" zu verstehen ist. (S.19)

Aus dieser Prämisse leitet Dürckheim zwei für seine Theorie und Therapie wesentliche Begriffe ab: Zum einen ist dies der Gedanke der Verwandlung, zum anderen die Auffassung der Einswerdung des Menschen mit dem Ganzen des Seins im Gegensatz zum westlichen, cartesianisch geprägten Subjekt-Objekt Denken.

In der Sprache Dürckheims liest sich dies so:

Ist dieses doch dem Osten über jeden Zweifel erhaben:
Das Wesen des Lebens offenbart sich nur im Wandel

der Dinge und kann lebensrichtig auch nur vollzogen werden in einem heimgehenden und aufsteigenden Verwandlungswege des Menschen. Sinn des Lebens kann daher richtig auch nur in einer Haltung gesehn und vollzogen werden, in der der Mensch ihn nicht mehr nur gegenständlich zu begreifen und zu erfüllen sucht, sondern in einer Einsföhlung mit der Totalität des Lebens vollzieht, die den Gegensatz von Ich-Stand und Gegen-Stand 'aufhebt' und das Schicksal in einer Weise bejaht, in der der Tod dem Leben brüderlich vereint ist. (S.19)

Auf einen Nenner gebracht, charakterisiert Dürckheim den abendländischen Menschen als "ein Wesen des ewigen Ausganges", den östlichen Menschen als "ein Wesen des ewigen 'Heimgangs'". Den Menschen sieht Dürckheim

immer gleichsam am Scheidewege zwischen Heimgang und Ausgang. Aber es hängt von seiner Natur ab, ob er sich selbst und auch Gott zuerst im Ausgehen oder im Heimgehen sucht. Der abendländische Mensch vernimmt meist zuerst den Ruf dieser Welt, sich in ihr zu behaupten und ihrer Ordnung zu dienen und föhlt die Sehnsucht zum Heimgang erst, nachdem in der Einseitigkeit seines Ausganges gescheitert. Der Mensch des Ostens vernimmt meist viel früher den Ruf seines Wesens, sich nicht in der Welt zu behaupten oder gar sie zu ordnen, sondern zuerst im Innern die Große Heimat zu finden. Dann erst, aus der erneuerten Föhlung mit der größerer Einheit des Lebens, vernimmt er vielleicht den Auftrag zur Welt, den Auftrag sie - nicht zu ordnen, sondern - heimföhend zu erlösen. (S.24)

Diese gedankliche Auslese aus "Japan und die Kultur der Stille" wollte den geistigen Nährboden für das Dürckheimsche Menschenbild und Weltverständnis aufzeigen, seine japanisch-buddhistische Mitgift gleichsam, die sich kundtut

1. in ihrer Skepsis gegen das rational-diskursive Denken
2. in ihrem Streben nach Loslösung von der Welt bzw. ihrer nicht einseitig gegenständlich orientierten Welt- und Lebensauffassung und
3. einer dazu korrespondierenden Hinwendung und eines konzentrischen Rückzuges auf das in unserem Inneren ruhende Göttliche, das es zu erwecken und befreien gilt.

Diese 3 Elemente sind integrierende Bestandteile der initiatischen Lehre Dürckheims geworden, wenngleich in modifizierter und westlich aufbereiteter Form.

Dieser Exkurs über die "Kultur der Stille" bringt uns wieder zur biographischen Linie zurück, indem wir fragen, ob Dürckheim diese Kultur nur studiert hat oder sich selbst mit seiner Person auf sie eingelassen hat. Letzteres hat er in der Tat, d.h. er übte sich vor allem im rechten Sitzen, im Za-zen, ebenso wie in der Kunst des Bogenschießens und des Malens. Überhaupt ist das Verständnis der östlichen Kulturen und der sie fundierenden Lebensanschauungen, so eben auch des Zen-Weges, keine Frage der Theorie, sondern der praktischen Erfahrung. Es genügt eben nicht, nur "Lesemeister" zu sein, sondern man muß sich bemühen, "Lebemeister" zu werden, um mit Meister Eckehart zu reden.

Der Anstoß zur vertieften Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus ging von der Begegnung mit dem Altmeister und hervorragenden Kenner buddhistischer Philosophie, D.T. Suzuki, aus, die gleich am Beginn seines Japan-Aufenthaltes gestanden hat. Überraschende Parallelen zwischen buddhistischen Gedanken und der Deutschen Mystik, speziell der geistigen Welt des Meisters Eckehart, standen im Mittelpunkt der Gespräche und Begegnungen. Dürckheim verfaßte daraufhin ein Büchlein über Meister Eckehart, und M. Hippus berichtet uns darüber, daß ein alter Buddhist beim Vergleich von Dürckheims Schrift und alten Zentexten Übereinstimmungen bis in den Wortlaut hinein feststellen konnte. Suzuki hat sich ebenfalls sehr intensiv mit Eckeharts Gedankenwelt befaßt und er schreibt über die Lektüre eines

kleinen Buches mit einigen von Meister Eckeharts Predigten: ... die darin geäußerten Gedanken waren buddhistischen Vorstellungen so nahe, daß man sie fast mit Bestimmtheit als Ausfluß buddhistischer Spekulationen hätte bezeichnen können.³²

Dürckheim erweist sich in dieser Parallelisierung von buddhistischem und christlichem Gedankengut auf der gleichen Linie, wenn er z.B. die Buddhanatur des Menschen mit dem "Christus in uns" gleichsetzt.

Im Laufe der Zeit trat der offizielle Auftrag der nationalsozialistischen Regierung, aus dessen Mitteln Dürckheim seinen Lebensunterhalt in Japan bestritt, gleichrangig neben die privaten Interessen Dürckheims. Er schreibt über diese glückliche Fügung:

Meine privaten Interessen deckten sich mit dem Inhalt meines Auftrages, denn die mich interessierenden geistigen Grundlagen der japanischen Erziehung fand ich vor allem im Geiste des Zen-Buddhismus, dessen Theorie und vor allem Praxis mein Hauptinteresse galt.³³

Bis zur Evakuierung aller Deutschen im Jahre 1947 blieb Dürckheim in Japan. Mit seiner Rückkehr nach Deutschland stellte sich für Dürckheim die Frage des Neubeginns, sowohl im materiellen Sinne - "Bei der Rückkehr aus Japan besaß ich keinen Pfennig."³⁴ - als auch im ideellen Sinne. Die geistigen Eindrücke Japans und seiner Kultur des Zen-Buddhismus verlangten nach Ausdruck in einem neu sich formenden Menschenbild. Für Dürckheim hieß das Motto Neubeginn und Verwandlung des ganzen Menschen auf dem "initiatischen Wege". Die erste Anlaufstation für Dürckheims so konzipiertes Wirken war das Münchner "Institut für Psychotherapie und Psychologische Forschung" unter der Leitung von Dr. Edgar Herzog. Eine Vorlesung Dürckheims über Zen wurde in das Programm des Institutes aufgenommen. Gleichzeitig begann Dürckheim eine Lehranalyse bei dem Adler-Schüler L. Seif, die er jedoch wegen dessen Tod vorzeitig beenden mußte. Eine besonders geistig fruchtbare Beziehung wurde während dieser Münchner Zeit auch zu Ursula von Mangoldt geknüpft, in deren Verlag (O.W. Barth-Verlag, Weilheim Obb.) dann die meisten seiner Werke erscheinen sollten und mit der zusammen er auch das Buch "Der Mensch im Spiegel der Hand" herausgab.

Schon einmal fühlte sich Dürckheim durch die engen Grenzen des wissenschaftlichen Lehr- und Forschungsbetriebes in seinem Wirken eingeengt, und so verwundert es nicht, daß er das Angebot, an eine deutsche Universität als Hochschullehrer zurückzukehren, nicht angenommen hatte, weil die Aufarbeitung und Weitergabe der Erkenntnisse und Erfahrungen seines Japan-Aufenthaltes nicht möglich gewesen wäre in einer nach akademischen Disziplinen getrennten Institution.

1947 findet die Wiederbegegnung mit Maria Hippius statt, einer ebenfalls durch die Umstände der Nachkriegswirren heimatlos Gewordenen. Die gemeinsame Zeit bei Krüger in Leipzig - er als Privatdozent mit den seltsamen Klopffversuchen, sie als diesen Experimenten interessiert folgende Studentin - ist das geistige Band, an das sich anknüpfen läßt. M. Hippius schreibt dazu:

Auf der Suche nach einem Ort, der Besinnung und Möglichkeiten der praktischen Auswirkung gleichermaßen zuließ, ergab es sich wie von selbst - anläßlich Dürckheims Besuch in Todtmoos -, daß wir uns zusammentaten.³⁵

Diese begonnene Werkgemeinschaft würdigt sie rückblickend so:

In unserer Wiederbegegnung war ein Dreifaches enthalten: Eine fruchtbare Polspannung im Menschlichen, die Notwendigkeit eines Neuaufbaus des Lebens und ein uns verbindendes geistiges Ziel. Daraus ergab sich ein Wirkungsfeld und eine Wirklichkeit, die Menschen anzog, denen das Leben und das eigene Sein zur beunruhigenden Schicksalsfrage geworden war. (S.24)

Dieses "Wirkungsfeld" wurde die "Existentialpsychologische Bildungs- und Begegnungsstätte", die 1951 in einem idyllischen Schwarzwaldhaus in Todtmoos-Mitte ihren institutionellen Anfang nahm. Seit dieser Zeit lebt und arbeitet Graf Dürckheim an diesem Ort.

II. Die geistigen Wurzeln seines Menschenbildes

Das Dürckheimsche Weltbild ist sehr schwer einem philosophischen oder theologischen System zuzuordnen. Es enthält eine Reihe gedanklicher Ansätze, die im folgenden aufgezeigt werden sollen. Allgemein läßt sich so formulieren, daß seine Anthropologie nach A. Dömers Klassifizierung - unter die subjektivistischen Theorien subsumiert werden könnte.¹

Danach ist der Mensch "nichts objektiv Feststellbares und Definierbares; er ist kein Ding". Vielmehr ist er ein Wirkliches, das durch seine Ichlichkeit, d.h. sein Wissen um sich selbst ... sich zu dem machen kann, was es ist bzw. sein soll ..." (S.12)

Für Dürckheim ist das Ziel menschlicher Existenz seine Wiederverwurzelung in seiner metaphysischen Heimat, im Überraum-zeitlichen Sein. (Die Bezugnahme auf Dürckheim wird hier im einzelnen nicht belegt, vgl. Kap.IV). Philosophiegeschichtlich könnte man Dürckheim - auch wenn man seine intensive Beschäftigung mit Nietzscheberücksichtigt - als einen Denker bezeichnen, der der philosophischen Strömung der sog. 'Lebensphilosophie' nahesteht, die Johannes Hirschberger so charakterisiert:

Am besten versteht man den Begriff vielleicht von seinem Gegensatz her, von dem man sich insgesamt abzusetzen pflegte, von mechanistischen, schematisierenden, an der Oberfläche haftenden, mathematisch-rationalistischen und statischem Denken, das in der Neuzeit entstand und nicht zuletzt durch Kants Wissenschaftslehre verfestigt worden war. Ihm gegenüber will man das Irrationale, das Einmalige, Innerliche, Seelische, Erlebnismäßige, Dynamische wieder in Anschlag bringen.²

Auch Dürckheim nimmt insbesondere immer wieder auf Descartes Bezug, der durch sein rationalistisches und dualistisches Welt- und Menschenbild die Wissenschaft in die Irre geführt habe. Demgegenüber betont er nachdrücklich die Notwendigkeit, den Menschen nicht nur als ein

animal rationale zu begreifen, sondern als ein Wesen, das einem Reich zugehört, das nicht von dieser Welt ist. Diese Einheit im Menschen wieder herzustellen, sei Ziel und Auftrag menschlicher Existenz. Er knüpft dabei an Traditionen westlich-europäischen Denkens an, die zunächst dargestellt werden sollen.

1. Die Einflüsse westlichen Denkens

Diese recht allgemeine Charakterisierung soll uns zur Frage weiterleiten, aus welchen geistigen Wurzeln Dürckheims Theorie und Therapie hervorgegangen sind. Dürckheim äußert sich zu dieser Problematik nicht in extenso, er beschränkt sich auf pauschale Hinweise; so z.B. in seiner Selbstdarstellung:

Was meine Zugehörigkeit zu Schulen unserer Zeit anbetrifft, so empfinde ich große Dankbarkeit gegenüber der Ganzheitspsychologie von Felix Krueger, dem ehemaligen Leiter des psychologischen Instituts der Universität Leipzig, dessen Assistent ich lange Jahre, von 1925-1932 war. Ohne Zweifel hat auch die Gestaltpsychologie von Friedrich Sander Einfluß auf mein Denken gehabt, wie auch in den letzten zwanzig Jahren das Werk C.G. Jungs und Erich Neumanns. Größeren Einfluß auf meine geistige und berufliche Entwicklung als alle anderen hatte Meister Eckehart. Meine Vorstellung vom Menschen ist aus einer freien christlichen Tradition hervorgewachsen, deren zeitlose und universale Erfahrungsgrundlagen mir zuerst durch Meister Eckehart, später dann auch in der Begegnung mit östlicher Weisheit 'aufgingen'. Die universalen, allgemeinmenschlichen Erfahrungsgrundlagen bestimmen den Grundcharakter meiner Therapie.

1.1 Die Ganzheits- und Gestaltpsychologie

Der Einfluß der Gestalt- und Ganzheitspsychologie soll gemäß des Schwerpunktes und spezifischen Interesse dieser Arbeit - und auch der Dürckheimschen Rangfolge - nur kursorisch dargestellt werden.

Beide Richtungen gehen zurück auf das Axiom des Aristoteles - auch bei Plato und Lao-tse zu finden -, daß das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile. Als weiterer Kronzeuge für die Richtigkeit ihrer Auffassung führen die Anhänger dieser Schulen Goethe an, der alles Lebendige als ein Ganzes betrachtete, verstanden als höheres geistiges Formprinzip, das sich nicht aus der Analyse der einzelnen Elemente erklären lasse. Gestalten sind Ganzheiten, denen bestimmte Merkmale und Strukturgesetzmäßigkeiten eignen; eine allen Gestalten, Strukturen und Formen zukommende Eigenschaft ist ihr dynamischer Charakter.⁴

Personale Gestalt, als höchste Verkörperung lebender Gestalt ist nach Goethe "geprägte Form, die lebend sich entwickelt".

An diese Definition Goethes anknüpfend sieht Dürckheim den Menschen auch als ein Wesen, das sowohl räumlichen und zeitlichen Bedingungen unterworfen ist, das sich verändernd entwickelt, gleichzeitig über einen Personkern verfügt - über "geprägte Form" -, der göttlicher Natur ist und den es in immerwährender Übung und Verwandlung auszuzeugen gilt. Die "Werdeformel" Dürckheims könnte man auch in das Wort Schellings fassen: "Werde, der du bist."

Es gibt also nach Dürckheim eine dem je Einzelnen eingeborene Grundgestalt, die in dauerndem Wandel begriffen ist; dieser wird jedoch nicht bewirkt durch den Zufall oder das Milieu, sondern folgt dem "Gesetz, nach dem du angetreten" (Goethe). In Dürckheims Werk sind also die Begriffe "Gestalt" und "Ganzheit" in der Personwerdung und Wesensverwirklichung des Menschen relevant geworden.⁵

1.2 Die "Komplexe Psychologie" C.G. Jungs

Der Einfluß der "komplexen" oder "analytischen Psychologie" C.G. Jungs auf das Werk Dürckheims scheint konkreter und nachhaltiger gewesen zu sein. Insbesondere die Archetypenlehre Jungs, die darin enthaltenen Probleme der "Individuation" bzw. "Selbstwerdung" und diejenige des "Schattens" spielen in Dürckheims Lehre eine nachweisbare Rolle.

Die "analytische Psychologie" Jungs, wie er seine Lehre im Jahre 1913, nach seiner Trennung von Freud, nannte, ist im Gegensatz zur Lehre Freuds, der seine Psychologie auf ein naturwissenschaftlich begründetes Fundament zu stellen versuchte, philosophisch orientiert und an einer religiös-mythologischen Deutung menschlicher Existenz ausgerichtet.⁶

Im Unterschied zu Freud sieht Jung das Unbewußte weit- aus positiver. Neben dem persönlichen Unbewußten spricht Jung von einem kollektiven Unbewußten, das von "Urbildern", von "urtümlichen Bildern" erfüllt ist, die Jung letztlich "Archetypen" nennt. Diese "Archetypen" verkörpern das mythisch-religiöse Erbe der Menschheitsentwicklung und sind somit der Mutterboden für alle schöpferischen Leistungen des Menschen in Kunst, Wissenschaft und Religion.

Der Begriff des Archetypus bereitet dem Verständnis einige Schwierigkeiten. Wir wollen uns ihm nähern anhand einiger Äußerungen Jungs und der Interpretation von Frau Jacobi, einer bedeutenden Schülerin Jungs.⁷

Den Terminus selbst verdankt Jung dem Kirchenvater Augustinus, der in einer Schrift von den "ideae principales" spricht.⁸ Als erstes gilt festzuhalten, daß Archetypen formal und nicht inhaltlich definiert sind. In ihrer Funktionsweise haben sie dadurch eine Nähe zu Instinkten. Auch beim Archetypus handelt es sich um eine Modellvorstellung einer ererbten Struktur, die in unse-

rem Zentralnervensystem verankert ist. Diese Parallele kommt in folgender Äußerung Jungs zum Ausdruck: "Sie (= die Archetypen) repräsentieren oder personifizieren gewisse instinktive Gegebenheiten der primitiven dunklen Psyche, der eigentlichen, aber unsichtbaren Wurzel des Bewußtseins".⁹

An anderer Stelle spricht Jung im Zusammenhang mit dem Begriff Archetypus von "pattern of behaviour", wiederum den instinktiven Charakter betonend.

Archetypen repräsentieren den Urbestand menschheitsgeschichtlicher Symbolik, machen das kollektive Unbewußte aus und sind gleichsam der Mutterboden für alle spezifisch menschlichen Möglichkeiten seelischer und geistiger Entfaltung. Die Archetypen manifestieren sich - wie das Unbewußte überhaupt - in einer Symbolsprache, deren Deutung für den Bewußtwerdungsprozeß sowohl des Einzelnen als auch der gesamten Menschheit eine entscheidende Rolle spielt. (Archetypische Vorstellungen aktualisieren sich in der Bildersprache der Märchen, Mythen, Mysterien und religiösen Überlieferungen der Menschheit.)

Den Archetypen eignet also eine spezifische Dynamik: indem sie die Symbolbildung in Gang setzen, bestimmen sie gleichsam den seelischen Entwicklungsprozeß des Menschen. Dieser theoretische Aspekt wird in Dürckheims Therapie seinen Niederschlag finden.

Jung betont immer wieder, daß Archetypen keine ererbten Bilder etwa sind - die Übersetzung des Begriffes "Archetyp" mit "Urbild" mag dem Vorschub leisten -, sondern lediglich unanschauliche Formprinzipien des Unbewußten, die die Bereitschaft zur Hervorbringung von Bildern darstellen. Jacobi formuliert so: "Dies bedeutet also, daß der Archetypus als potentiell 'Achsensystem' (Jung) im unbewußten Bereich der Psyche präexistent und immanent ist." (S.86)

Es sind "Urmuster menschlicher Verhaltensweisen, ... dem kollektiven Unbewußten inhärent und daher dem individuellen Werden und Vergehen entzogen." (S.87)

Dieser menschheitsumspannende Charakter des "Archetypus" ist wohl auch gemeint, wenn Dürckheim von den "universalen, allgemeinmenschlichen Erfahrungsgrundlagen jeder lebendigen Religiosität" spricht.¹⁰ Anspruch und Verheißung der Dürckheimschen Lehre klingen auch nochmal in dem abschließenden Fazit von Jolan Jacobi über den Begriff "Archetypus" an:

Die Summe der Archetypen bedeutet also für Jung die Summe aller latenten Möglichkeiten der menschlichen Psyche: ein ungeheures, unerschöpfliches Material an uraltem Wissen um die tiefsten Zusammenhänge zwischen Gott, Mensch und Kosmos. Dieses Material in der eigenen Psyche zu erschließen, es zu neuem Leben zu erwecken und dem Bewußtsein zu integrieren, heißt darum nicht weniger, als die Einsamkeit des Individuums aufzuheben und es einzugliedern in den Ablauf des ewigen Geschehens. Und so wird, was hier angedeutet wurde, mehr als Erkenntnis und Psychologie. Es wird zur Lehre und zum Weg.¹¹ (Hervorhebungen von M.B.)

Der mit dem Wort "Lehre" intendierte Heilscharakter gewinnt in Dürckheims "initiatischer Therapie" noch schärfere Konturen, der Ausdruck "Weg" enthält den Anruf an den Einzelnen, den individuellen Weg in die Verwirklichung des wahren Selbstes zu gehen, der nach Dürckheim als Integration des weltbedingten Ichs mit unserem unbedingten Wesen zu verstehen ist. Beide Begriffe stehen bei Dürckheim in einem komplementären Verhältnis, der Weg ist die Lehre und umgekehrt.¹²

Im Kontext der Archetypenlehre sind die Begriffe "Individuation" bzw. "Selbstwerdung" mit der spezifischen Problematik des "Schattens" von bestimmender Relevanz. Schon oben wurde angedeutet, daß die Archetypen die allgemeinmenschlichen Symbolbildungen bewirken und anordnen und so am Bewußtwerdungsprozeß des Einzelnen wie der Menschheit maßgeblichen Anteil haben.¹³

Der "Individuationsprozeß" findet in Etappen statt, wobei das Unbewußte aktiviert und archetypische Symbole in Erscheinung treten, deren adäquate Erschließung die Voraussetzung einer gelungenen "Individuation" ist.¹⁴

Die erste Etappe führt uns zur Konfrontation mit unserem "Schatten", unserer "anderen Seite" (Jung), der "Nachtseite" menschlicher Existenz, wie es die Romantiker nannten. Es handelt sich um diejenigen Kräfte, Verhaltensweisen, Wünsche, Sehnsüchte, die von unserer Persona¹⁵ daran gehindert werden, ins helle Licht des Bewußtseins zu treten; sie werden in Gedanken, Worten oder Werken nicht zugelassen, sondern ins Unbewußte abgedrängt, führen dort als abgespaltener, dunkler Bruder des Bewußtseins ein höchst virulentes und mit der bewußten Person untrennbar verbundenes "Schatten"-Dasein. Kennzeichen dieser besonderen archetypischen Gestalt des Schattens ist es, daß man sich seiner nicht direkt bewußt werden kann; er erscheint - wie alles Unbewußte - nur in der Projektion, d.h. der Mensch neigt dazu, seine eigenen Minderwertigkeiten und Mängel, die eigene dunkle Masse an Negativem nicht an sich selbst gewahr zu werden, sondern an anderen. Diese Tatsache erzeugt unübersehbare Konfliktsituationen, die im einzelnen hier nicht weiter verfolgt werden können. Sodann gibt es - analog zur Unterscheidung eines persönlichen und eines kollektiven Unbewußten - eine persönliche und eine kollektive Erscheinungsform des Schattens (z.B. der eigene Bruder als persönlicher, Mephistopheles als unpersönlicher Schatten in mythischer Gestalt).¹⁶

Unter dem individuellen Aspekt steht der Schatten für das 'persönliche Dunkel', als die Personifikation der während unseres Lebens nicht zugelassenen, verworfenen, verdrängten Inhalte unserer Psyche, unter dem kollektiven Aspekt für die allgemein-menschliche dunkle Seite in uns, für die jedem Menschen innewohnende strukturelle Bereitschaft zum Minderwertigen und Dunkeln. (S.190)

Der Schatten ist der eigentliche Gegenspieler zu unserem bewußten Ich, er hindert uns daran, mit den schöpferischen Tiefen unseres Unbewußten in Verbindung zu kommen. Es stellt sich die Frage nach der Therapie.

Die Begegnung mit dem Schatten wird nur dann erfolgreich sein, wenn man seine Projektionen und Sicherungen in den eigenen Selbsttäuschungen aufzugeben, wenn man sich also radikal in Frage zu stellen bereit ist. Theoretisch heißt die Antwort: Integration des Schattens, d.h. man müßte das eigene Arsenal an Schattensymbolen (z.B. Menschen mit negativen Eigenschaften) an anderen so lange nachdenkend und einführend beobachten, bis man diese als Bestandteile des eigenen Lebens erkennt. (Die damit zusammenhängende Problematik kann hier ebenfalls nur angedeutet werden, z.B. das Auftauchen von Schattenaspekten, die nicht gelebt werden dürfen, die also nicht integrierbar sind: Mordlust etc.) Dies wäre ein mehr indirekter Weg, den Schatten in das bewußte Ich zu integrieren.

Bei der Integration des Schattens kann aber nicht nur Negatives, sondern auch Positives zum Vorschein kommen: eine Menge Ungelebtes, das moralischen Tabus und gesellschaftlichen Normen zum Opfer gefallen ist, oder unterentwickelte, verschüttete Fähigkeiten und Möglichkeiten werden entdeckt, aktiviert und in die Persönlichkeit eingefügt. Die Bearbeitung und Einordnung des Schattens in das Bewußtsein kann also nicht nur zu negativen Erlebnissen führen (Angst, Schuldgefühle etc.), sondern auch fruchtbare Konsequenzen zeitigen, den Einzelnen seelisch bereichern und zur Ganzwerdung der Persönlichkeit beitragen.

An dieses Ziel knüpft Dürckheim in seiner Lehre an. Die Auseinandersetzung mit dem "Schatten" steht nach Dürckheim im Mittelpunkt der Selbstverwirklichung des Menschen auf dem initiatischen Wege. Der Schatten hindert den

Menschen daran, "er selbst zu werden, denn wesentliche Seiten seiner Ganzheit dürfen nicht in Erscheinung treten.¹⁷

Dürckheim betont auch die Notwendigkeit, die verdrängte Natur ins Bewußtsein aufzunehmen.

Was immer im Unbewußten als verdrängtes Leben schwelt, bedeutet verhinderte Bekundung des Wesens. Ohne Beseitigung dieser Blockaden kein wesensgemäßes Werden. Befreiung aber bedeutet nicht Auflösung der von den Schattenkräften verursachten Spannungen, sondern ihre Einlösung durch Integrierung der in ihnen verhaltenen Kräfte.¹⁸

Als Fazit dieser Etappe bleibt festzuhalten: Die Wirkkraft der Archetypen und die tiefenpsychologische Bereinigung der menschlichen Seele als Voraussetzung für die Selbstwerdung des Menschen erkannt zu haben, diese beiden Momente der Jungschen Lehre finden sich in Dürckheims initiatischem Wege wieder.

Auf dem Wege zur Individuation ist die nächste Phase gekennzeichnet durch die Begegnung mit der archetypischen Figur des "Seelenbildes"; der gegengeschlechtliche Anteil der Psyche - beim Mann weiblich - wird von Jung "Anima" genannt, der gegengeschlechtliche Anteil der Psyche - bei der Frau männlich - wird von Jung "Animus" genannt. Wie bei der Integration des Schattens stellt sich auch hier die Aufgabe, den komplementär-geschlechtlichen Funktionskomplex in unserer Seele bewußt zu machen und in unser bewußtes Verhalten einzubeziehen. Daß uns Europäern diese Integration nur unzureichend gelungen ist, hängt nach Jung mit den einseitig vaterrechtlichen Zügen europäischer Kulturentwicklung zusammen.

Der Europäer aber muß die Bekanntschaft mit seinem weiblichen bzw. männlichen Seelenanteil auf dem Wege der Bewußtmachung dieses Anteils der eigenen Psyche herstellen. Daß die Figur des Seelenbildes, des Gegengeschlechtlichen in der eigenen Psyche, besonders beim westlichen Menschen so tief ins Unbewußte versenkt ist und dementsprechend eine entscheidende und oft unheilvolle Rolle spielt, daran ist zum großen Teil unsere vaterrechtlich orientierte Kultur schuld.¹⁹

Dieses Kennzeichen betrachtet Dürckheim als akute Gefährdung abendländischer Kultur, die in die Seelenlosigkeit zu versinken droht.

Die westliche Kultur ist eine Kultur des männlichen Geistes. Die einseitige Entwicklung und Bezeugung männlicher Gaben bedeutet zugleich die Vernachlässigung, wenn nicht Unterdrückung weiblicher Potentiale. Wo die Sicht der Wirklichkeit, in der wir leben, vorwiegend von rational Fixierbarem und technischer Meisterschaft zugänglichem bestimmt ist, kommt die Seele notwendig zu kurz. ... Das Weibliche ist oft auch in der Frau, nicht nur im Mann, zu einem Schattendasein verurteilt. Dann aber hat es als verdrängtes Potential wesentlich teil an den Schattenkräften des Menschen unserer Zeit, die auch den Weg zum Wesen versperren.²⁰

Als nächster Meilenstein der Auseinandersetzung auf dem Weg in die "Selbstwerdung" tauchen die Archetypen des "alten Weisen" beim Mann und der "Magna Mater" bei der Frau auf. Diese beiden Figuren sind Personifikationen des "Geistes" bzw. der "Natur". Es gilt in dieser Phase wissend zu werden über das, "was das eigene Wesen ausmacht, das, was in einem der Nur-weibliche bzw. der Nur-männliche Urgrund ist, bis zurück zu jenem Urbild, nach welchem es geformt wurde. Wenn man die Formulierung wagen dürfte, so könnte man sagen: der Mann ist stoffgewordener Geist, die Frau geistdurchtränkter Stoff, der Mann ist also in seinem Wesen geist-, die Frau stoffbestimmt."²¹

Dieser verschiedene archetypische Urgrund von Mann und Frau kommt auch in der unterschiedlichen geistig-psychischen Prägung der Geschlechter zum Ausdruck. Der Mann ist nach Jung mehr vom "Logos" bestimmt, wobei dieser als Symbol für Kraft, Wort, Tat, Sinn begriffen wird (vgl. die Logosdeutung in Goethes Faust).

Das Bewußtsein der Frau ist eher gekennzeichnet vom "Eros", verstanden als Prinzip der einführenden Hingabe, der schenkenden Liebe, des intuitiven Denkens. Sich dieser Polarität bewußt zu werden, ist ein Schritt weiter auf unserem Weg nach innen.

Der letzte Schritt zur "Selbstwerdung" gipfelt in der Integration eben des archetypischen Bildes, das Jung "Selbst" nennt, in unser Ich-Bewußtsein. Es ist der geheime Mittelpunkt unseres Innern, umfaßt Bewußtes und Unbewußtes, es ist der zentrale Archetypus, der unser Bewußtsein "transzendiert", und alles Kollektive und Individuelle umgreift.²²

Jung definiert das "Selbst" als "eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe. Es umfaßt nicht nur den bewußten, sondern auch den unbewußten Psycheteil und ist daher sozusagen eine Persönlichkeit, die wir a u c h sind."²³

Das Selbst ist der seelische Urgrund unserer Existenz, aus dem alles seelische Leben ihren Anfang nimmt und in den dieses rückkehrend ihre Vollendung findet.

Eine inhaltliche Definition dieses Begriffes ist nicht möglich, die Idee des Selbst ist ein heuristisches Prinzip, das sich (natur)-wissenschaftlich nicht beweisen läßt, aber ein Verwirklichungsziel menschlicher Existenz formuliert, und sich somit psychologisch rechtfertigen läßt.²⁴

Das "Selbst" ist, in der Sprache der Religion ausgedrückt, der individuelle Anteil am Reich Gottes, der inwendig im Menschen ist, als solches psychisch erlebbar ist.

Eine inhaltliche Entsprechung findet diese Auffassung bei Dürckheim in dem, was er das "Wesen" nennt. "Das Wesen ist der eigentliche Kern des Menschen, darin er unaufhebbar teilhat an der überweltlichen Wirklichkeit des universalen göttlichen Geistes."²⁵

Die Begegnung des Menschen mit dem "Selbst" - bei Jung - bzw. mit dem "Wesen" - bei Dürckheim - ist von zwei wesentlichen und für beide Phänomene kennzeichnende Kriterien charakterisiert: von der "Erfahrung" und der "Verwandlung".

Die Geburt des Selbst bedeutet für die Persönlichkeit

nach Jung einen

subjektive(n) Zustand, dessen wirkliche Existenz durch kein äußeres Kriterium beglaubigt werden kann; so ist auch jeder weitere Versuch der Beschreibung und Erklärung erfolglos, und n u r d e r, der diese Erfahrung g e m a c h t h a t, ist imstande, ihre Tatsächlichkeit zu begreifen und zu bezeugen.²⁶

Für Dürckheim ist "das Wesen keine bloße Idee, kein bloßer Gegenstand frommen Glaubens, kein Produkt frommer Phantasie, sondern Inhalt einer Erfahrung ..."²⁷

Die "Selbstwerdung" hat nach Jung eine grundlegende Veränderung der Person zur Folge, eine "Wandlung". "Damit diese Wandlung zustande kommt, ist die ausschließliche Konzentration auf die M i t t e, d.h. auf den Ort der schöpferischen Wandlung unerläßlich."²⁸

Ähnlich Dürckheim, nach dessen Auffassung initiatisches Leben zwei Pole umkreist: "Die erlösende und befreiende E r f a h r u n g des Wesens und die schöpferische V e r w a n d l u n g zu der im Wesen angelegten personalen Gestalt."²⁹

Die Gegenüberstellung von Aspekten in der Lehre Jungs mit einigen in der Lehre Dürckheims sollte aufzeigen, daß Thesen der "Komplexen Psychologie" C.G. Jungs Eingang gefunden haben in Dürckheims "initiatische Therapie", der Archetypus des "Schattens" wurde in Dürckheims Lehre übernommen, die Analogie von "Selbst" und "Wesen" ist evident.

1.3 Die romantische Religiosität des Novalis

Das Menschenbild eines Romantikers, dem Dürckheim sich zwar nicht ausdrücklich geistig verpflichtet fühlt, hat Einfluß auf sein Denken genommen: Wir sprechen von Friedrich Hardenberg, genannt Novalis.

Wiederholt zitiert Dürckheim einen bekannten Satz des genialen Poeten aus seinen "Fragmenten": "Alles Sichtbare ist ein in einen Geheimniszustand erhobenes Unsicht-

bares."30

Einige mystische Aspekte der Poesie des Novalis sollen deshalb dargestellt und damit gleichzeitig die Nähe Dürckheims zu dem "magischen Idealismus" dieses Frühromantikers illustriert werden.³¹

Novalis fühlt sich einer "mystischen Republik" zugehörig, deren Bürger sich durch das Band des göttlichen Geistes verbunden wissen. Gott thront nicht als strenger und erhabener Souverän über der Gemeinschaft, sondern ist ständig unter ihnen gegenwärtig. (Der Einfluß Herrnhutscher Frömmigkeit auf Novalis macht sich hier bemerkbar.) Die Distanz von Gott und Mensch scheint aufgehoben, der "Bürger" begegnet seinem Gott überall, nicht nur in Menschen, sondern auch in den Dingen. Gott läßt sich nur als Gegenwärtiger erkennen, bezeugen, erfahren; Gott wird gegenwärtig - Novalis spricht von der "Repräsentation" Gottes - nicht nur in der Menschwerdung Christi, sondern auch in der nicht-personalen, dinglichen Welt der ganzen Schöpfung. Die "res", die Dinge sind auch legitime Glieder der "mystischen Republik".³²

Die Präsenz des Göttlichen spiegelt sich nach Novalis überall in den Dingen, in einem Blatt ebenso wie in einem Stein. Eine Landschaft ist aus dieser Perspektive keine Ansammlung von leblosen Dingen, der Mensch kann in ein personales Verhältnis zu ihr treten, wenn er das Sensorium in sich entwickelt, sich der Ansprache und Sprache der Dinge öffnet, für die Wirkung der lebendigen Natur auf das Gemüt empfänglich wird. Im "Heinrich von Ofterdingen" lesen wir:

Über die ganze trockne Welt ist dieser grüne, geheimnisvolle Teppich der Liebe gezogen. Mit jedem Frühjahr wird er erneuert und seine seltsame Schrift ist nur dem Geliebten lesbar wie der Blumenstrauß des Orients. Ewig wird er lesen und sich nicht satt lesen und täglich neue Bedeutungen, neue entzückendere Offenbarungen der liebenden Natur gewahr werden. (Bd.I, S.329)

Ist dieses mystische Naturverständnis - Novalis nennt es "magisch" - nicht auch die Basis für Dürckheims "Seinsfählungen", für seine Erfahrung des Numinosen in den Dingen? Die Dinge können auch für ihn eine Durchlässigkeit gewinnen, die den Menschen in seiner Sinnenhaftigkeit auf übersinnliche Weise anrührt. Schon in frühester Kindheit wurden Dürckheim Erlebnisse zuteil, die in der "Tiefendimension der Sinnesqualitäten" wurzelten (vgl. Kap.I, II.Teil). Dürckheim nennt später die Sinne "Tor zum Sein"³³ und ordnet dieses spezifische Phänomen dem "Spüribewußtsein" zu, das sich dadurch auszeichnet,

daß in ihm die allem wahrhaft gespürten Leben innewohnende, das WESEN aller Dinge, die essentia rerum, bekundende Tiefenqualität bewußt wahrgenommen wird. Im Spüren der alltäglichsten Gegebenheiten, im Wind, der Luft, der Atmosphäre eines Raumes, einer körperlichen Berührung, einer Bewegung, im Dahingleiten des eigenen Wagens, im Essen und Trinken - in all dem ist nicht nur ein unmittelbares Spüren dem gegenständlichen Fixieren vorgegeben. Es ist vielmehr ein das gewöhnliche Bewußtsein übersteigendes Wahrnehmen. (S.40/41)

Die Mystiker sprachen vom "Schmecken des Seins" und meinten damit die Wahrnehmung einer anderen, tieferen Dimension in den sinnlichen Phänomenen dieser Welt; die Nonne Hildegard von Bingen wurde zur Kündlerin der Grönheit, der viriditas; in ihren Schriften feierte sie das schöpferische göttliche Grün als Symbol der göttlichen Präsenz in der Materie.³⁴

Der Gedanke der Durchlässigkeit materieller Erscheinungsformen für Transzendentes führt uns wieder zu dem eingangs zitierten Novalis-Wort, welches das komplementäre Verhältnis zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen Außen und Innen beschreibt.

Die Verknüpfung von Außenwelt und Innenwelt ist das mystische Thema par excellence; Sichtbares und Unsichtbares korrespondieren miteinander auf geheimnisvolle Weise, das Äußere ist das Abbild innerer Verhältnisse.

Dieser Erkenntnis wird freilich nur derjenige gewahr, der, gleichsam mit einem Röntgenblick ausgestattet, durch die Oberfläche der Erscheinungen in das Wesen der Dinge eindringt, einer höheren Erkenntnis zuteil wird.³⁵

Der Charakter eines Erleuchtungszustandes, einer höheren Erkenntnisform haftet auch dem Laotse-Erlebnis des Grafen Dürckheim an (vgl. Kap.1, Teil I); die Erfahrung des ES hatte für ihn Offenbarungscharakter.

Wo aber das Sein ins Innesein tritt, erfährt sich der Mensch über allen Zweifel hinaus einer neuen Wirklichkeit zugehörig. Das Bewußtsein dieser Wirklichkeit gründet in einer Erfahrung, die Offenbarungscharakter hat und an der kein Zweifel rütteln kann.³⁶

Ebenso geben die folgenden Sätze Kunde davon, wie der initiatische, zum Wesen erwachte Mensch sich anschickt, die Bedingungen menschlichen Sein zu transzendieren.

Die Präsenz des Seins im Innesein gibt dem Menschen einen produktiven Abstand zu allem raumzeitlichen Dasein. Zugleich aber wird dieses in all seinen Erscheinungen zu einer Möglichkeit und Einladung, durch die Oberfläche des raumzeitlich Bedingten hindurch das ihm innewohnende Unbedingte zu erfahren, das auf Offenbarwerden drängt.³⁷

Die Parallele zwischen romantischer Religiosität und Dürckheims initiatischem Glaubensverständnis soll noch kurz an Schleiermachers Abhandlung "Betrachtung" aus seinen "Monologen" (Berlin 1810) veranschaulicht werden. Schleiermacher schreibt:

Auch die äußere Welt, mit ihren ewigen Gesetzen wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen, strahlt in tausend zarten und erhabenen Bildern gleich einem Zauberspiegel unsers Wesens Höchstes und Innerstes auf uns zurück. Welche aber den lauten Aufforderungen ihres tiefen Gefühles nicht gehorchen, welche die leisen Seufzer des gemäßhandelten Geistes nicht vernehmen, an diesen gehen auch die wohltätigen Bilder verloren, deren sanfter Reiz den stumpfen Sinn schärfen soll und spielend belehren. Selbst von dem, was der eigne Verstand erdacht hat, und immer wieder hervorbringen muß, mißverstehen sie die wahre Deutung, und die innerste Absicht.³⁸

Zwei Anmerkungen dazu: Religion ist für Schleiermacher weder Moral noch Metaphysik oder Reflexion über das Dogma, sondern Anschauung und Gefühl sind die Grundlagen eines lebendigen Glaubens; sie versichern den Menschen seines Eingebettetseins in das Ganze des Universums.

Dürckheims initiatische Religiosität gründet ebenso wenig in festgelegten Glaubenssätzen - "Der Glaube des initiatischen Menschen ist nicht der Glaube an etwas, sondern aus etwas."³⁹ -, sondern in einer Gemütsverfassung, die das Fundament des Glaubens ist und die rationalem Kalkül fernsteht.

1.4 Die Mystik Meister Eckeharts

Der nachhaltigste und grundlegendste Einfluß auf das Welt- und Menschenbild des Grafen Dürckheim ging von Meister Eckhart aus. Die schon zu Beginn dieses Kapitels zitierten Worte aus Dürckheims Selbstdarstellung seien nochmals erwähnt:

Größeren Einfluß auf meine geistige und berufliche Entwicklung als alle anderen hatte Meister Eckehart. Meine Vorstellung vom Menschen ist aus einer freien christlichen Tradition hervorgewachsen, deren zeitlose und universale Erfahrungsgrundlagen mir zuerst durch Meister Eckehart, später dann auch in der Begegnung mit östlicher Weisheit 'aufgingen'.⁴⁰

Diese Stelle wirft zugleich ein Licht auf Dürckheims Verständnis des Christentums, das - einer mystischen Theologie folgend - sich nicht in traditionellen, kirchlichen Bahnen bewegt. Rekapitulieren wir kurz: Im Jahre 1920 hatte Dürckheim seine exzeptionelle "Seinserfahrung" und die sich für ihn daraus ergebende Verpflichtung für "eine auf Urerfahrungen und Wesensgewissen beruhende Sinngebung und eine ihrer Verwirklichung dienende Arbeit am Menschen". (S.37)

Er wurde anschließend durch seinen Freund Ferdinand Weinhandl auf Meister Eckhart aufmerksam gemacht, besser

gesagt: Dürckheim war "reif" für die Botschaft des großen Mystikers Eckhart.

In der verwandelten Verfassung war ich nun für alles, was nun aus der geistigen Welt auf mich zukam, auf einen bestimmten Pol gestimmt, und es war kein Wunder, daß in dieser Zeit Meister Eckehart bei mir einschlug. Ich kam von seinen Traktaten und Predigten nicht mehr los und vernahm ihren Gehalt wie ein vielfältiges Echo auf den großen Glockenton, der in mir erklungen war. Bis heute noch genügen mir einige Sätze von Meister Eckehart, um wieder von dem großen Strom durchrieselt zu werden. (S.36/37)

Dürckheim versteht sich nicht als Eckhart-Experten im wissenschaftlichen Sinne, er hat sich im Rahmen seines Werkes auch nicht systematisch mit der Gedankenwelt dieses Mystikers auseinandergesetzt; letzterer wird verschiedentlich zitiert und in einem recht allgemeinen Sinne als Meister Dürckheims apostrophiert, wie zuletzt in "Dialogue sur le chemin initiatique":

Je reconnais en Eckhart mon maître, le maître. J'ai fait sa connaissance grâce à mon ami Ferdinand Weinhandl, un membre du 'Quatuor', c'était à Munich vers 1920. Je ne suis pas un expert d'Eckhart dans le sens scientifique, ni un théologien. On ne peut l'approcher que si on élimine la conscience conceptuelle. Il y a un tel souffle qui sort de tout ce qu'il dit! Cette immense simplicité avec laquelle il parle de Dieu, les exemples qu'il donne, les problèmes qu'il soulève ... Il règne chez lui toute une atmosphère dans la réalité dont il parle, cette réalité de l'essentiel, le Kéel dans le silence de l'au-delà, audible seulement à ceux qui ont des oreilles pour entendre. ... Vous savez qu'il a été poursuivi, condamné comme hérétique, et encore aujourd'hui l'Eglise poursuit Maître Eckhart. J'aurais pu moi-même être victime comme lui ...⁴¹

Graf Dürckheim spricht hier die Lebensgeschichte des Meister Eckhart an, die er in einem kühnen, nicht ganz unbescheidenen Vergleich in Analogie zu der eigenen setzt.

Wir wollen zuerst fragen: Wer war Meister Eckhart? und zum zweiten: Welche Gedanken Eckharts klingen bei Graf Dürckheim nach?

Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott, denn, wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen weisenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur.

Diese Sätze stammen aus der Feder der größten Erscheinung der mittelalterlichen deutschen Mystik, des Meister Eckhart (1260-1329). Was wir sicher über sein Leben wissen, ist im Vergleich zur Fülle des uns überkommenen Werkes dürftig.⁴²

Eckhart ist um 1260 geboren. Das genaue Geburtsdatum ist unbekannt, ebenso ist der Geburtsort Hochheim bei Gotha in Thüringen umstritten. Seine Herkunft aus adligem Geschlecht (Josef Quint) oder bäuerlichem Geschlecht (Josef Koch) ist ferner wissenschaftlich ungeklärt. Fast könnte man die "Unordnung" in der vita Eckharts für einen Ausdruck der damaligen ungeordneten politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse halten, in die Eckharts Lebensspanne fällt. Es ist der von Seuchen und Naturkatastrophen geschüttelte "Herbst des Mittelalters", die schlimme Zeit des Interregnums von 1256-1273 und die wenig ruhmvolle Ära der sog. "Baylonischen Gefangenschaft" (1309-1377) der Päpste in Avignon.

Fest steht, daß Eckhart in jungen Jahren in den Konvent der Dominikaner in Erfurt eingetreten ist. Er reiht sich somit ein in die Phalanx illustrierer Geister seines Ordens, wie Albert des Großen, Thomas von Aquin, Tauler, Seuse, Savonarola.

Nach dem Studium der Artes in Paris und dem Theologiestudium in Köln ist Eckhart bereits um 1290 Prior des Erfurter Konvents und Vikar von Thüringen. Aus der Tätigkeit in Erfurt erwachsen die "Reden der Unterscheidung" ("Reden der Unterweisung" auch genannt) - das älteste deutsche Werk Eckharts -, die als Tischreden (Kollationen) vor Nonnen gehalten wurden. Im Jahre 1300 endet das Priorat Eckharts.

1302/03 ist Eckhart wiederum an der Pariser Universität und erwirbt dort den Magistergrad. Als "magister actu regens" fällt ihm von Amts wegen die Bibelauslegung zu und so entstehen in dieser Zeit eine Reihe von Eckharts Schriftkommentaren (u.a. der berühmte Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus), ferner einige lateinische quaestiones. 1303 wird Eckhart erster Provinzial der sächsischen Ordensprovinz. Unter seiner Ägide entstehen drei neue Konvente des Dominikanerordens in Braunschweig, Dortmund und Groningen. Ob seines umsichtigen und erfolgreichen Wirkens wird Eckhart 1307 auch zum Generalvikar, d.h. zum Vertreter des Ordensgenerals ernannt und erhält die Leitung der dringend reformbedürftigen Provinz Böhmen übertragen.

Die Wahl zum Provinzial der Ordensprovinz Saxonia wird vom Generalkapitel in Neapel im Jahre 1311 nicht bestätigt, da der Orden diesen Mann von hoher philosophisch-theologischer Gelehrsamkeit an anderer Stelle notwendig braucht und ihm gleichzeitig damit eine außerordentliche wissenschaftliche Auszeichnung zuteil werden läßt, nämlich als Inhaber der renommierten theologischen Lehrkanzel an der Universität Paris, um in der scharfen Lehrauseinandersetzung mit dem Franziskanerorden bestehen zu können. Hier beginnt Eckhart auch die Arbeit an seinem nie vollendeten "Opus tripartitum", seinem nur bruchstückhaft überlieferten Werk in lateinischer Sprache.

Von 1314-1322 ist Eckhart Professor der Theologie an der Universität Straßburg, dem Zentrum der oberdeutschen Mystik, und gleichzeitig Vikar des Ordensgenerals; in letzterer Eigenschaft obliegt ihm die Seelsorge in den Klöstern, insbesondere in den Frauenklöstern, die zu dieser Zeit massenhaft Zulauf aus den höheren Gesellschaftsschichten bekamen. Die gelehrten Patres stillten den Bildungshunger dieser Frauen und bedienten sich zur Verbreitung des theologischen Gedankenguts der deutschen Sprache. In dieser Zeit entstanden

denn auch die meisten deutschen Predigten Eckharts und "Das Buch der göttlichen Tröstung".

1324 wird ihm die Ehre zuteil, auf den Lehrstuhl seines berühmten Vorgängers, Alberts des Großen (1193-1280), zum Leiter des Generalstudiums nach Köln berufen zu werden. Hier aber soll seine glänzende Karriere jäh gestoppt und sein wohlverdienter Lebensabend durch ein unbilliges Geschick verdüstert werden. Der Kölner Erzbischof Heinrich II. von Virneburg bezichtigt 1326 Eckhart der Verbreitung von Irrlehren. Eckhart seinerseits weist im gleichen Jahr in einer Rechtfertigungsschrift den Vorwurf der Häresie zurück - ohne Erfolg. Die Appellation Eckharts vom 24.1.1327 an den Papst wird gleichermaßen verworfen. Eckhart wird der Prozeß gemacht, welcher damit endet, daß die päpstliche Theologenkommission des in Avignon residierenden Papstes Johann XXII. von den ursprünglich 150 inkriminierten Sätzen der Kölner Anklage nur 28 als häretisch bzw. der Häresie verdächtig verurteilt. In der Bulle "In agro dominico" vom 27.3.1329 wird das endgültige Urteil im Eckhart-Prozeß verkündet, das dieser jedoch nicht mehr erlebt. Er stirbt während - vielleicht auch wegen - seines Prozesses, der Sterbeort ist unbekannt - wahrscheinlich in Avignon oder Köln -, die Begräbnisstätte ebenfalls.

Im folgenden soll versucht werden, einige Grundgedanken Meister Eckharts skizzenhaft darzustellen und aufzuzeigen, wie sie in Graf Dürckheims Werk ihren Niederschlag gefunden haben.

Zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen zum Werke Eckharts. Wie bei allen Mystikern ist auch das Sprechen Eckharts von zwei Grundzügen bestimmt: einerseits dem inneren Drang, sich mitteilen zu müssen, weil das Erfahrene übermächtig und von andringender Gewalt ist; andererseits der inneren Not, das Erlebte angemessen

sprachlich wiedergeben zu können, da es alle Maße des Fühlens und Verstehens übersteigt. Diese innere Dialektik kennzeichnet den Sprachgestus der deutschen Mystik überhaupt.⁴³

Von daher erklärt sich auch die Kühnheit und die Fülle der Bilder, der Höhenflug des Geistes, mit dem sich Meister Eckhart geradezu einem inneren Zwang ausgesetzt sieht, im Grunde Unsagbares sagbar, mitteilbar zu machen. Meister Eckhart hat diese Unbedingtheit, das über "alle Worte und Weise" Hinausgehende aussprechen zu müssen, in einer Predigt so ausgedrückt: "Wer dieser Predigt verstanden hat, dem vergönne ich sie wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstock predigen müssen."⁴⁴

Eckhart hat, als er wegen der Verfänglichkeit seiner Schriften öffentlich angegriffen wurde, immer wieder betont, daß er "jeden Irrtum im Glauben und jeden Verstoß gegen die Sittlichkeit nach Kräften gemieden habe."

(Quint, a.a.O., S.17) Eckhart glaubt sich - auch aus menschlich-allzumenschlicher Eifersucht und kleinlichem Neid - mißverstanden; er versteht seine Lehre als auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition stehend, was sich äußerlich in den Predigten und Traktaten dadurch dokumentiert, daß diese unter ein Bibel-Zitat gestellt werden. Die Lehre, daß die Anschauung der Wesenheit Gottes das ewige Leben bedeute, fußt auf Joh. 17,3 ("Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen."). Thomas von Aquin hat in seiner 12. Quaestio der Prima pars seiner Summa theologica (1266-1273) die Meinung vertreten,

daß die visio essentiae Dei im allgemeinen den Seligen vorbehalten sei, daß aber gnadenhaft das unmittelbare Erkennen und Anschauen Gottes schon in diesem Leben gewährt werden können. Auf's Ganze gesehen, besagt die Lehre von der unio mystica in der deutschen mittelalterlichen Mystik nichts anderes.⁴⁵

Die Lehre Eckharts und die ihr zugrunde liegende Erfahrung der Gegenwart Gottes im Seelengrund, der unio mystica also, kann aus den kanonischen Schriften der Kirche hergeleitet werden - und auch Eckhart ist um diese Legitimation immer wieder bemüht. In seiner anderen ganzen Schrift, der Summa contra gentiles (1259-1264), hat Thomas von Aquin ebenfalls das Thema der unmittelbaren Anschauung Gottes eingehend erörtert und dabei eine dreifache Erkenntnis des Menschen von den göttlichen Dingen unterschieden:

Es gibt eine dreifache Erkenntnis des Menschen von den göttlichen Dingen. Deren erste besteht darin, daß der Mensch mit dem natürlichen Licht der Vernunft durch die Kreaturen zur Erkenntnis Gottes aufsteigt. Die zweite besteht darin, daß die göttliche Wahrheit, die die menschliche Vernunft übersteigt, zu uns heruntersteigt in der Weise der Offenbarung (per modum revelationis), freilich nicht als dem Schauen dargebotene, sondern gleichsam als auf Verkündigung hin zu glaubende. Die dritte besteht darin, daß der menschliche Geist, zu dem erhoben wird, was als Offenbartes auf vollkommene Weise zu schauen ist (intuenda).⁴⁶

Diese dritte Form der intuitiven Erkenntnis ist bei der mystischen Gotteserfahrung am Werke, sie ist nicht mit dieser identisch, weil nach Thomas die Kraft des natürlichen Verstandes nicht ausreicht zur visio Dei, aber der intuitus mysticus ist das adäquate Organ für die Erfahrung des "weiselosen" Gottes im menschlichen Geiste.

Bei aller Unerhörtheit des Sprechens besteht kein Zweifel daran, daß Eckharts Werk sich gründet auf die Denk- und Anschauungsformen der Scholastik und deren beiden vornehmlichen Ausprägungen, der aristotelisch-thomistischen - wie in den beiden Thomas-Zitaten schon angedeutet - und der neuplatonisch-augustinischen; in letzterer wohl überwiegend, denn in dieser Tradition steht auch Dionysius Areopagita (Pseudodionysius, um 500), der Hauptvertreter einer apophatischen negativen Theologie, auf den sich alle Mystiker berufen.

Josef Quint betrachtet Eckhart auch

in der großen Tradition des platonisch-neuplatonischen Denkens (stehend), wie es von Platon und Plotin über Proklus, Pseudo-Dionysius, Scotus Eriugena, die Viktoriner bis zu Albertus Magnus und seinen Schülern Hugo Kiplin und Ulricus Engelberti sich fort- und umbildend lebendig geblieben war.⁴⁷

Als letztes sei allgemein bemerkt, daß Eckharts Wirkung zu seiner Zeit und bis heute auf seinem in deutscher Sprache verfaßten Werke beruht, d.h. also auf seinen Predigten und Traktaten. Wir werden uns also hier auf die Darstellung einiger Gedanken aus diesem Teil seines Werkes beschränken. Diese Schriften sind ihm allerdings auch zum Verhängnis geworden, denn daraus stammen auch die meisten der von der Kirche beanstandeten Sätze. Aber auch in dieser mißlichen Situation der Verfemung hat er sich von seinen die allgemeine Vernünftigkeit übersteigenden Aussagen nichts abhandeln lassen, er hat seine Grunderfahrung in immer neuen Variationen, ohne ängstliches Bedenken der Folgen, mutig ausgesprochen. Damit kommen wir zu den Kerngedanken, besser gesagt: zu dem einen Kerngedanken des Eckhartschen Werkes.

Eckharts Größe - manche sehen darin seine Grenze - besteht darin, daß er ein Thema, einen Grundgedanken unablässig hin und her gewendet und in vielfacher Weise entfaltet hat. Es handelt sich, in engem Anschluß an das neutestamentliche Paradox vom Haben im Nichthaben, vom Gewinnen im Verlieren des Lebens (z.B. Matth. 10, 39: "Wer sein Leben findet, der wird's verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden."), um die Lehre vom "Entwerden", von der Armut im Geiste, vom völligen Aufgeben seiner selbst und der Notwendigkeit, sich ganz Gott zu überlassen, sich hineinzugeben in Gottes "Grund", in die "Einöde", um sein Leben zu gewinnen und zu seinem eigentlichen Wesen zu kommen. Die Einung mit Gott, die "Gottesgeburt" in der menschlichen Seele gründet in der mystisch-intuitiven

Schau Eckharts,

daß der Wesenskern der menschlichen Seele und der göttliche Seinsgrund irgendwie von gleicher Artung sein müßten, daß Mensch und Gott zutiefst in ihrem Sein auf eine in begrenztem Begriff nicht voll zu fassende und aussagbare Weise einander verbunden seien. (Quint (E), a.a.O., S.22)

Der Gedanke der "Gottesgeburt" knüpft an Vorstellungen der neuplatonischen Emanationslehre an, nach der aus dem Sicherkennen Gottes des Vaters die Geburt des Sohnes hervorgeht, welche gleichbedeutend ist mit der Geburt des Wortes (logos) in der Seele. Die Lehre der unio mystica folgt außerdem dem Ebenbild der Trinität, eine der patristischen Anleihen der Mystik.

Für Eckhart ist das göttliche Sein lauterer, reines Sein (actus purus) und reines Erkennen (intellegere). Die Pariser Quaestio "Utrum in deo sit idem esse et intellegere" bringt die Identität von göttlichem Sein und Erkennen zum Ausdruck. Den mystisch-spekulativen Gedanken der Gottesgeburt kommentiert Quint so:

Dieses alles Sein tragende und umfassende Erkennen ist die absolute Eins, 'die stille Wüste' der Gottheit, aus der der trinitarische Gott bereits als Ausfluß und Abfall erscheint. Das aber, was das unendliche göttliche Erkennen erkennt, ist nichts anderes als sein Selbst, sein eigenes Sein, das es in seinem Spiegelbild, in seinem Wort, Logos oder Sohn erschaut und erfährt. (Quint (E), a.a.O., S.24)

Aus diesem Prozeß des Sichselbsterkennens der absoluten göttlichen Vernunft geht alle Kreatur hervor, die Geburt des Sohnes (d.h. das Wort) holt gleichzeitig alles geschaffene Sein in das ungeschaffene Sein des Vaters zurück. Dieses Sohnwerden im eigenen Seelengrund geschieht nach Gottes unergründlichen Willen von Ewigkeit her als Abbild göttlichen Vernunftseins.

Damit ist uns zu verstehen gegeben, daß wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit (und doch) innebleibend im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist. Hier habe ich ewiglich geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters,

innebleibend unausgesprochen. Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf daß ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin ... So tut's Gott: Er gebiert seinen eingeborenen Sohn in das Höchste der Seele. Im gleichen Zuge, da er seinen eingeborenen Sohn in mich gebiert, gebäre ich ihn zurück in den Vater. (Quint (T), a.a.O., S.258)

Das Organ, das der Geburt Gottes fähig ist, bezeichnet Meister Eckhart mit den verschiedensten Ausdrücken: "Haupt der Seele", "oberste Vernunft", "Mann der Seele", "Etwas in der Seele" (aliquid animae), "Bürglein in der Seele" (castellum animae) oder auch bildlich "Seelenfunken" (scintilla animae).

In diesem "Seelengrund" ist der Mensch gottförmig, in ihm geht der Vorgang des Einswerdens, der "Vergottung" vor sich. Quint schreibt dazu:

Diesen Grund, diesen Kern des menschlichen Seins, der sich ebenso wie die stille Wüste des göttlichen Seinsgrundes jeder adaequaten Benennung und Aussage entzieht und in dem das göttliche und das menschliche Vernunftsein bei der Geburt des Wortes in der Seele zur Einheit ineinander fließen, auf daß 'ich Vater werde und den gebäre, von dem ich geboren bin', dieses Zentrum der Seele umkreist das Eckhartsche Denken beständig. (Quint (E), a.a.O., S.26)

Eckhart beschreibt dieses bild- und weiselose Geschehen der visio Dei im Seelenfünkeln so:

Darum sage ich: Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen - so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünkeln in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott, unverhüllt, wie er in sich selbst ist ... es (= das Fünkeln, M.B.) will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist. In dem Innersten, wo niemand daheim ist, dort (erst) genügt es diesem Licht, und darin ist es innerlicher als in sich selbst. Denn dieser Grund ist eine einfaltige Stille, die in sich selbst unbeweglich ist; von dieser Unbeweglichkeit aber werden alle Dinge bewegt und werden alle diejenigen 'Leben' empfangen, die vernunftbegabt in sich selbst leben. (Quint (T), a.a.O., S.315/16)

Wie kommt der Mensch aber in diese Verfassung, die einer "Einöde", einer "stillen Wüste" gleicht?

Eckhart entwickelt in diesem Zusammenhang die Ethik des "Gerechten", welche dem Vorgang der Entwerdung des Menschen zugrundeliegt. Vornehmlich in diesen ethischen Prämissen Eckharts wurzeln grundlegende Aspekte der personalen Anthropologie des Grafen Dürckheim. Einige sollen im Folgenden vergleichend dargelegt werden.

Beginnen wir mit dem Begriff der "Gelassenheit", dem wesenhaften Kriterium des "Gerechten", der unverzichtbaren Voraussetzung, um der "stillen Wüste" teilhaftig zu werden.

In dem am frühesten nachweisbaren Werk Eckharts, den "Reden der Unterscheidung", nennt Eckhart diese Voraussetzung das "ledige Gemüt". Dieses bedeutet das Aufgeben allen menschlichen Eigenwillens, das Ablassen von aller Anhänglichkeit an Menschen und Dinge. Dann wird der Seelengrund "ledig und frei" für den "Eindruck" der göttlichen "Vernünftigkeit". Quint nennt Eckhart zu Recht einen "genialen Seelenanalytiker" (Quint (E), a.a.O., S.13), der um die geheimsten Regungen des menschlichen Seelenlebens weiß und diese ins Kalkül zieht; deshalb kennt Eckhart die Neigung des Menschen, Gott zum Garanten seines religiös getarnten Eigennutzes zu machen.

Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebste du wegen der Milch und des Käses, und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben, die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz. (Quint (T), a.a.O., S.227)

Diese pervertierte Frömmigkeit, dieses Schielen des Menschen auf den geistlich verbrämten, sublimierten Vorteil, diese Vermarktung Gottes nach dem Motto des do ut des stellt Eckhart in dem oben zitierten Bildvergleich bloß. Solange der Mensch etwas der "Meinung" nach tut, der

zweck- und nützlichkeitsorientierten Absichtlichkeit wegen, solange ist er "ungelassen", steht er noch im Zustand der "Eigenschaft", d.h. er hängt noch dem ungeordneten Eigenwillen und der ungezügelten Selbstliebe an.

Die Dürckheimsche Gelassenheit ist auch ein "Loslassen der Welt" und ein damit korrespondierendes "Zulassen des Wesens", welches gleichbedeutend ist mit dem "innersten Kern unseres Selbst".⁴⁸ Dürckheim sieht dieses Offenwerden des Menschen im Rahmen eines Verwandlungsprozesses des ganzen Menschen; er spricht von einer "Formel der Verwandlung", die ausgeht von einer

Preisgabe der Vorherrschaft des Welt-Ichs und seiner Wirklichkeitssicht zugunsten der Präsenz aus dem Wesen und des aus ihr möglichen und geforderten neuen Lebens. Das Aufgehen des übernatürlichen Wesens setzt das Eingehen des natürlichen Ichs, die Herrschaft des Wesens das Aufgeben der Vorherrschaft des Welt-Ichs voraus.⁴⁹

Und noch deutlicher an die Sprache der Mystik sich anlehnend:

Die Voraussetzung des rechten Werdens, das Entwerden, betrifft die dem Werden Widerstand leistenden, feststehenden Formen unseres von der Sicht des Welt-Ichs beherrschten raumzeitlichen Daseins. So geht es zu Beginn und immer wieder um das Eingehen, das Entwerden ... (S.145)

Eng damit zusammen hängt die Gottes-"Vorstellung" Dürckheims, die wiederum stark von Meister Eckhart beeinflusst ist.

Für Eckhart hindert das Haften an äußeren Bildern und Vorstellungen den Menschen daran, Gott ganz zu erfassen. Wir sollen Gott nicht in seiner "Zufälligkeit", d.h. als Person begreifen wollen und ihn mit entsprechenden Eigenschaften behängen - Eckhart nennt die Attribute Gottes: "Fell", "Kleid", "Kleidhaus" - wie: Gott ist gut, allmächtig, unendlich etc.; wir sollen überhaupt eines gedachten Gottes "quitt" werden und ihn als das erkennen, was er ist: Er ist nicht dies

oder das, er ist "einfältig", ununterschieden, er ist reines, bloßes Sein, "namenlos" wie der Seelengrund, der auch "ohne Weise und Eigenheit" ist.

Gott ist namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen ... Schweig daher und klappe nicht über Gott, denn damit, daß du über ihn klaffst, lügst du, tust du Sünde. (Quint (T), S.353)

Gott ist "ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: ... ein lauterer, reines, klares Eines ... abgesondert von aller Zweiheit." (Quint (T), S.355)

Auf den Fundamenten einer "negativen Theologie" steht auch das in der "Großen Erfahrung" Dürckheims neu sich konstituierende Verhältnis des Menschen zu Gott. Mit Bezug auf Eckhart schreibt er:

So gewiß, wo 'das Ich entwirde, auch Gott entwirde' (Meister Eckehart), d.h. derjenige Gott, den das Ich sich vorstellt, so gewiß ist die hier dann anhebende Erfahrung Gottes, eben weil sie frei ist von den im Ich verankerten Projektionen des Menschen, eine grundsätzlich neue und andere.⁵⁰

Eckhart - ebenso wie Dürckheim - bleibt aber nicht bei der Entwerdung stehen. Seine Konzeption des "Gerechten" huldigt keinem weltfernen, genießerischen Quietismus, sondern in diesem Gedanken "reichen sich der Metaphysiker und der Ethiker, der 'Lese-' und der 'Lebemeister' die Hand." (Quint (E), S.30)

Der Begriff des Gerechten definiert bei Eckhart das Verhältnis von Gott und Mensch, und zwar in der Weise, daß dieser nicht Knecht ist, sondern Sohn; ja Eckhart geht soweit zu sagen, daß dieser Gott ebenbürtig ist und in ketzerisch klingender Anmaßung - der Gedanke wurde auch von der Kirche beanstandet - versteigt er sich zu der Äußerung: "Ich will Gott niemals (besonders) dafür danken, daß er mich liebt, denn er kann's gar nicht lassen, ob er wolle oder nicht: seine Natur zwingt ihn dazu." (Quint (T), S.313)

Quint meint auch, daß sich "hier auf dem tiefsten Grunde der Demut im Gerechten ein titanischer Adelsstolz

erhebt" (Quint (E), S.33); dieser treibt auch den gerechten Menschen an, in der Welt zu wirken. Dem Leeren werden des gelassenen Menschen wohnt eine machtvolle Fülle inne, die zum Neuwerden drängt. Aktivität, Erneuerung, Ausfließen, Produktivität sind das Pendant zur "stillen Wüste" der Gelassenheit. Die Mystik Eckeharts trägt für Quint

den unverkennbaren Stempel des abendländischen Weltgefühls ..., den Stempel unendlicher Werde- und Tatenlust, (dadurch) daß für Eckehart die ewige Ruh' in Gott dem Herrn nicht anders denk- und vorstellbar ist denn als ewiges Drängen und Werden. (Quint (E), S.34)

Es ist gut, wenn man vom Frieden zum Frieden kommt, es ist löblich; trotzdem ist es mangelhaft. Man soll laufen in den Frieden, man soll nicht anfangen im Frieden. ... Man soll versetzt und hineingestoßen werden in den Frieden und soll enden im Frieden. ... Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein himmlischer Mensch. (Quint (T), S.188)

Den Zustand produktiver innerer Aktivität faßt Eckhart häufig in das Symbol des Laufens und will damit gleichzeitig andeuten, wie man sich um die innere Ruhe und die innere Freiheit bemühen muß.⁵¹

Auch bei Dürckheim geht das äußere Werk aus dem inneren Werk hervor. Das Lebensgesetz erfüllt sich in der Werdeformel des ewigen "Stirb und Werde". Das "Rad der Verwandlung" gilt Dürckheim als Grundformel des Lebens. "Es ist die Formel des großen 'Stirb und Werde', die alles Lebendige bewegt und beseelt, in der es aufgeht und wieder eingeht, in der es wird und entwirde und dem Ungewordenen kaum gibt, um zu werden."⁵² Wiederum direkt an Eckhart anknüpfend sagt Dürckheim in seinem Buch "Der Alltag als Übung", dessen Titel schon als Programm verstanden werden kann: "Nur in unserem Werden kann das Sein offenbar werden in der Welt. Wie sagt doch Meister Eckehart? 'Gottes Sein ist unser Werden'".⁵³

Wie sieht nun dieses sich im Werden des - "gelassenen" und "gerechten", d.h. von innen gerichteten, innerlich geord-

neten - Menschen manifestierende äußere Werk aus?

Wie in dem obigen Zitat schon angedeutet, ist das Werden - und Wirken - des Menschen ein Ausfluß aus dem göttlichen Sein. Eckhart setzt in seiner berühmten 28. Predigt, in der er die tätige Haltung Marthas der beschaulichen Haltung Marias als völlig gleichrangig und diese notwendigerweise ergänzend einander gegenüberstellt, Maßstäbe für das äußere Wirken.

Drei Punkte insbesondere sind in unserem Wirken unerlässlich. Die sind: daß man wirke ordentlich und einsichtsvoll und besonnen. Das nenne ich 'ordentlich', was in allen Punkten dem Höchsten entspricht. Das aber nenne ich 'einsichtsvoll', über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt. Und 'besonnen' schließlich nenne ich es, wenn man in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit ihrer beglückenden Gegenwart verspürt. (Quint (T), S.285)

Die Werke des "Gerechten" kommen aus seinem Gerechtsein, d.h. wichtig sind die Fundamente, aus denen unser Tun hervorgeht. Die Antriebskräfte für die Werke des "Gerechten" wurzeln in seinem inneren dynamischen Kern, in seinem gottgeeinten Wesensgrund; deshalb spürt man in ihnen die "lebensvolle Wahrheit mit ihrer beglückenden Gegenwart". Der im "inwendigen" Menschen ruhende Kraft-
quell gebiert das "lebendige" Werk.

Und darum geh in deinen eigenen Grund und wirke dort; die Werke aber, die du dort wirkst, die sind alle lebendig. Und darum sagt er (= der weise Mann): 'Der Gerechte lebt.' Denn deshalb, weil er gerecht ist, darum wirkt er, und seine Werke leben. ... Denn dafern dich irgend etwas von außen zum Wirken anstößt, wahrlich, so sind alle solche Werke tot, ... sollen aber deine Werke leben, so muß Gott dich inwendig im Innersten der Seele anstoßen, wenn sie (wirklich) leben sollen ... (Quint (T), S.268)

Sind dies nur fromme Worte, oder dürfen sie auf der Waage christlicher Nächstenliebe gewogen werden? Anders gefragt: Wie hält's dieser "Gerechte" mit seinem Nächsten?

Die Liebe und Barmherzigkeit haben nach Eckhart absoluten Vorrang vor aller ekstatischen Schau und genießeri-

schen Innerlichkeitspflege.

Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen nottut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließeest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe. (Quint (T), S.67)

Die beiden Seinsweisen der *vita contemplativa* und der *vita activa* sind aus der Sicht Meister Eckharts keine Gegensätze, sondern einander zugeordnet, sie bedingen sich gegenseitig und machen im Zusammenspiel die ethischen Grundlagen des "Gerechten" aus. Sein Tätigsein in der Welt ist gekennzeichnet durch "Eifer und Hingabe und ein genaues Achten auf des Menschen Inneres und ein waches, wahres, besonnenes, wirkliches Wissen darum, worauf das Gemüt gestellt ist mitten in den Dingen und unter den Leuten. Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt, er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei." (Quint (T), S.61)

Quint beschreibt die Eckhartsche Synthese so: "Schauendes und wirkendes Leben fordern einander, sie sind im Grunde eins, sie sind zusammen das Leben, das voll erfüllte Leben des Gerechten ..." (Quint (E), S.47). Eckeharts Lehre ist insgesamt ein Appell an den Menschen, seine "Zufälligkeit" und "Mannigfaltigkeit" abzuliegen und den wesentlichen, wahren, ganzen Menschen zur Entfaltung zu bringen.

Auch Dürckheims zentrales Anliegen ist der ganzheitliche Mensch, eine Integration von "Welt-Ich" und "Wesen". Das "Welt-Ich" ist gerichtet auf "Sachlichkeit, Wertbezogenheit und selbstlose Hingabe auf Mitmensch und Werk."⁵⁴, das "WESEN ist die Weise, in der in uns und allen Dingen das überweltliche, göttliche LEBEN anwest

und in uns und durch uns Gestalt gewinnen möchte in der Welt." (S.16/17) Dürckheim bringt die Aufgabe des Menschen auf die Formel: "Dem Menschen ist aber zweierlei aufgegeben: Die Welt zu meistern und zu gestalten im Werk, und zur Auszeugung und Bekundung seines überweltlichen Wesens zu reifen auf dem inneren Weg." (S.52) In der Übung des japanischen Hara (vgl. Kap.IV, 7). kommt der Mensch nach Dürckheim in seine wesensgemäße Ganzheit.

Hara, verstanden als rechte Mitte, ist Voraussetzung, Ausdruck und Bewährungsform der Lebensform desjenigen Menschen, der in seiner leibseelischen **G a n z - h e i t** dem rechten Verhältnis zu 'Himmel und Erde', zur Welt und zu sich selbst entspricht.⁵⁵

Der Kerngedanke, in dem das geistige Gebäude Eckharts - und auch Dürckheims - ruht, ist die tief gegründete Überzeugung, das "Wissen um die Tiefen- und Hintergründe der Welt der Erscheinungen, um ihr innerstes Wesen und ihren wahren Sinn, um ihr Aufgehobensein im göttlichen Urgrund, um das innigste Durchdrungensein von Welt und Gott. Es ist das Wissen darum, daß diese Welt, so wie sie ist, nicht ein Abweg, nicht ein Irrweg von, sondern ein Weg zu Gott ist." (Quint (E), S.46)

Daß der Gott Eckharts nicht immer der Gott des kirchlichen Dogmas war, ist schon entschieden worden. (Für Dürckheim werden wir zu ähnlichen Ergebnissen kommen, aber diese Frage soll eingehend im Kapitel: Dürckheim und das Christentum des II. Hauptteils diskutiert werden.) Beide sind jedoch von dem Wissen und der Erfahrung be-seelt, daß Gott und die Welt eins sind - mit den Worten Eckharts: "Eines mit Einem, Eines von Einem, Eines in Einem und in Einem Eines ewiglich. Amen" - (Quint (T), S.149) - "daß alles Sein dieser Welt getragen ist vom und aufgehoben im unendlichen göttlichen Urgrund." (Quint (E), S.50)

1.5 Der Begriff des "Initiatistischen" nach J. Evola

Die Gedanken eines italienischen Kulturphilosophen, die erst spät in Dürckheims Werk nachweisbar sind - in einem Aufsatz aus dem Jahre 1967 -, seien für die "westlich"-europäische Einflußspäre noch erwähnt.

Der Aufsatz "Über das Initiatistische" von Julius Evola ist für Dürckheims Auffassung des 'Initiatistischen' konstitutiv. (Dürckheim zitiert diesen Aufsatz wiederholt und der Begriff des Initiatistischen, wie es Evola definiert, scheint für Dürckheims Terminus 'initiatistische Therapie' Pate gestanden zu haben.)⁵⁶

Deshalb soll der Gedankengang dieser Abhandlung kurz wiedergegeben werden.

Einleitend verweist Evola bezeichnenderweise auf geistig verwandte Arbeiten von E. Herrigel und K. von Dürckheim, "die dank besonderen persönlichen Umständen unmittelbare Kontakte mit fernöstlichen initiatistischen Kreisen erleben durften."⁵⁷

Evola rückt den Begriff Initiation in die Nähe des Ausdrucks 'Wiedergeburt' unter der Voraussetzung, daß diesem "ein streng ontologischer Gehalt zugebilligt wird."⁵⁸ Dann definiert Evola das 'Initiatistische' so:

Als grundlegende Voraussetzung des Initiatistischen darf das Prinzip gelten, daß der Mensch etwas ist, das überwunden werden kann. Genauer gesprochen, die menschliche Seinsweise, also die Schranke, durch die das gewöhnliche Individuum bestimmt wird, kann überwunden werden. Es handelt sich dabei um eine radikale Zustandsänderung, um den Übergang von einer Seinsweise zu einer anderen, und dies ganz objektiv gesprochen. (S.187)

Von dieser anderen "Seinsweise" spricht Dürckheim auch in vielfältiger Variation der Bezeichnungen ('Seinserfahrung', 'Große Erfahrung' etc.), ebenfalls mit Betonung des ontologischen Charakters dieser Befindlichkeiten.

Die transzendente Komponente dieser Auffassung, die auch bei Dürckheim unverkennbar ist, schlägt sich in der Ge-

genüberstellung 'Übermensch' und 'Initiiierter' wieder:

Der 'Übermensch' ist die extreme und problematische Übersteigerung des Spezies Mensch. Der Initiierte dagegen gehört grundsätzlich nicht mehr dieser Spezies an. Will man sich auf die hohe Initiation beschränken, dann darf hinzugefügt werden, daß 'Übermensch' ein prometheischer Begriff ist, der Initiierte, der Adept im eigentlichen Sinne dagegen einen olympischen Gedanken verkörpert. (S.188)

Der absolute Anspruch dieser Lehre wird in der Zugehörigkeit des Initiierten zur Sphäre des Göttlich-Olympischen sinnfällig. Initiation findet statt als "Wiedergeburt im Sein" (S.189) das Evola als "Lebens-Jenseitiges" (S.189) versteht, als etwas, das nicht dem physischen Bereich des Kosmos angehört. Auch bei Dürckheim taucht dieser Begriff des 'Seins' immer wieder auf, in seiner Eigenart unerschöpflich und quasi nicht definierbar. (Vgl. Auseinandersetzung in Kap.IV, 2. Hauptteil).

Ein weiteres Kriterium ergibt sich aus den "Beziehungen zwischen religiöser Welt und Welt der Initiation." (S.189)

Evola stellt eine grundsätzliche Differenz zwischen beiden Welten fest, wobei der Dürckheimsche Transzendenzbegriff wiederum mit dem Initiatischen identisch ist.

Wenn wir kurz das Wesensgepräge des Religiösen dem des Initiatischen gegenüberstellen wollen, so dürfen wir wohl feststellen, daß es auf einer personalen Auffassung der Gottheit und auf einer unüberbrückbar ontologischen Distanz zwischen diesem persönlich gedachten Gott und dem Menschen beruht, auf einer Distanz, die so aufgefaßt wird, daß sie nur ein Verhältnis der schlechthinnigen Abhängigkeit (Schleiermacher) und Andacht, höchstens mystische Verückungen und Ekstasen zuläßt, all dies in die Schranken der Relation Menschliches Ich - Göttliches Du gebannt. Das Initiatische hat dagegen eben die Aufhebung dieser Schranken zur Voraussetzung und damit das sogenannte Prinzip der Höchsten Identität, dessen Gegenstück eine überpersönliche Konzeption des Ersten Prinzips ist. Jenseits des persönlich gefaßten Gottes liegt das Unbedingte als Urgrund, übergeordnet sowohl dem Sein wie dem Nicht-Sein und jeder spezifisch religiösen Kategorie. (S.190/191)

Dem metaphysischen (initiatischen) Einheitsprinzip wird dabei der ontologische Primat eingeräumt gegenüber dem

ontologischen Distanzverhältnis des Christentums zwischen einem personhaften Gott und dem Menschen.

Analog zu dieser monistisch orientierten Metaphysik (vgl. die Nähe zur Metaphysik des Advaita-Vedanta) wird auf die Auffassung der Mystik (z.B. des Meister Eckhart, Dürckheims Lehrmeister) ausdrücklich Bezug genommen, die den Menschen auf die gleiche Stufe mit Gott stellt, nur wisse jener nicht darum, daß er Gott ist, es gelte daher, den Menschen zu dieser Erkenntnis zu erwecken.

"An Stelle des Erlösungsgedankens tritt so der Erweckungsgedanke, das metaphysische Bewußtwerden der Transzendenzdimension im Menschen selbst." (S.191) Das Ziel dieser Erweckung ist "die 'große Befreiung', der Übergang in ein Sein jenseits jedes hinfälligen Zustandes ..." (S.192) Dürckheim spricht ebenfalls von der 'Großen Befreiung' als Synonym zur 'Großen Erfahrung'.

Ein weiteres Kennzeichen initiatischer Erfahrung ist ihr immanenter Amoralismus. Moralische Aspekte treten gegenüber erkenntnismäßigen zurück, moralische Normen verlieren ihre absolute Wertgültigkeit, sie sind nur Mittel zum Zweck, insofern sie günstige Bedingungen für die initiatische Verwandlung des Individuums schaffen. Evola spricht von einem "transzendentalen Realismus",

von einer objektiv wirkenden Macht des Initiationsritus ...: diese Macht wird auf geistiger Ebene als objektiv und unpersönlich, als von jeder Moral losgelöst angesehen, nicht anders als im materiellen Bereich eine technische Leistung. Wie die Technik erfordert der Ritus nur die Erfüllung bestimmter objektiver Bedingungen, als deren Folge die Wirkung mit Notwendigkeit eintreten muß. (193/194)

Dürckheim operiert auch mit diesem Terminus "transzendentaler Realismus"; Wesen und Bestimmung des Menschen sind auch nach Dürckheim nicht an soziologischen oder ethischen Maßstäben zu orientieren, der initiatische Weg erfordert sogar den Bruch mit den weltlichen Normen. Diese Geringschätzung der gewöhnlichen gesellschaftlich gültigen moralischen und kulturellen Wertbegriffe

ist beiden eigen. Die Attribute 'objektiv' - im Sinne von in einer Erfahrung gründend - und 'unpersönlich' sind auch für Dürckheims Seinsbegriff bestimmend. (Diese vorläufige Auseinandersetzung mit Dürckheims Menschen- und Weltbild wird im Kap.IV, 2.Hauptteil notwendigerweise differenziert, vertieft und im einzelnen belegt.)

Die Frage der Initiationsfähigkeit des Individuums bezieht sich nach Evola "auf existentielle Sondersituationen, auf latente Tendenzen zur Selbsttranszendenz, auf ein aktives Aufgeschlossensein für das Jenseits-Menschliche." (S.199) Dürckheim spricht als Voraussetzung zur initiatischen Erfahrung von 'initiatischer Begabung', die angeboren sein muß und durch Übung zur Entfaltung und Reifung gebracht werden kann. Der hybride und die Erlösertat Christi relativierende Charakter dieser Auffassung wird in dem Satz Evolas deutlich: "Im wesentlichen besteht die geforderte initiatische Befähigung darin, der Todeserfahrung schon zu Lebzeiten aktiv und 'triumphierend' die Stirn bieten zu können." (S.199)

Ein weiterer Aspekt des Initiatischen betrifft "den noetischen Gehalt der initiatischen Erfahrung" (S.200), welcher nicht als Bestandteil einer Lehre aufzufassen ist.

Mit dieser Bezeichnung wird nur die Eigenart dieser Erfahrung als solche gemeint, insofern sie sich wesentlich als Erfahrung eines Zustands darstellt. Es handelt sich um jene Art höherer Klarheit, die in der Antike mit dem nous verknüpft wurde. Jedoch der neue, der initiatischen Wiedergeburt zu verdankende Zustand wurde stets als unentbehrliche Voraussetzung und Ausgangspunkt einer Erkenntnis höherer Art aufgefaßt. (S.200)

Dürckheim hebt auch immer wieder auf den Begriff der 'Erfahrung' ab, die seine höhere Seinserkenntnis fundiert und deren Evidenzcharakter sie klar unterscheidet von Einfühlungen oder Erlebnissen rein vitaler oder emotionaler Art. Der monistische Charakter dieser Erkenntnis - die Parallele zum jñana-Yoga wird ausdrücklich er-

wähnt - kommt nochmals in der Formulierung zum Vorschein:

In diesem Zusammenhang könnte von einer Einswerdung gesprochen werden, von einer Überwindung des Dualitätszustandes, demzufolge die gewöhnliche Erkenntnis, wenn es sich nicht um einfache begriffliche Abstraktionen handelt, dem Gesetz des Objekt-Subjekt-Bezuges unterworfen ist. (S.201)

Eine solchermaßen realisierte Erkenntnis hat erleuchtende Verwandlung zur Folge, aber in den Besitz solch verwandelnder Erkenntnis kommen nur wenige, d.h. nur die diejenigen, die auf dem initiatischen Wege ein gewisses erkenntnismäßiges Niveau erreicht haben.

In der Esoterik handelt es sich ... um Erkenntnisse, die nur auf einem bestimmten Bewußtseinsniveau manifest werden, nicht auf dem Niveau des Durchschnittsmenschen, des Profanen und auch nicht auf dem des naiv Gläubigen. (201)

Die Parallele zu Dürckheim liegt auf der Hand: auch seine Lehre sei für die happy few und er versucht sogar für diesen elitären Anspruch eine christliche Begründung in dem Satz: "Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt." (Matth. 20,16)

Der Terminus 'immanente Transzendenz' soll noch etwas näher betrachtet werden. Evola beschreibt damit den Zusammenhang zwischen Weltlichkeit und dem Initiatischen. In traditionellen, hierarchisch strukturierten Kulturen - z.B. im ägyptischen Gotteskönigtum - waren profane Kiten, die das weltliche Herrschertum begründeten, und heilige Kiten - z.B. der Osiriswerdung - identisch; Transzendentes repräsentierte sich im Profanen. Diese Einrichtung ist für Evola der Mittelpunkt solcher Kulturen.

Dieser Mittelpunkt bestand ... aus einer 'immanenten Transzendenz', aus der realen Gegenwart des Nicht-Menschlichen, verkörpert in besonderen Persönlichkeiten und Eliten, was eben dem Gedanken des Initiatischen entspricht. (S.203)

Dürckheim verwendet diesen Begriff, um auszudrücken, daß sich im Menschen die Teilhabe am Göttlichen (überzeitlichen Sein) realisieren läßt, daß er dieser Teil-

habe fähig ist, wenn er sich dieser Erfahrung auf dem initiatischen Wege öffnet.

Eine ähnliche Auffassung zwischen Evola und Dürckheim läßt sich bezüglich ihrer Haltung zur Tradition des Christentums und ihrer jetzigen Erscheinungsform feststellen. Evola moniert:

Tatsächlich besitzt das Christentum nicht nur keine initiatische Tradition, sondern auch seine spezifisch 'religiöse' Orientierung (in dem besonderen, von uns im vorausgehenden abgegrenzten Sinn des Ausdrucks 'religiös') stand stets im Widerspruch zur initiatischen Welt. (S.205)

Dürckheim seinerseits geht davon aus, daß eine mystisch-initiatische Tradition im Christentum zwar vorhanden war - z.B. in Gestalt und Lehre des Meisters Eckhart -, aber im Verlaufe der Geschichte unterdrückt - auf Grund dogmatischer Verketterung - und vergessen wurde. Dürckheim möchte an diese Tradition anknüpfen - in der Ostkirche ist sie noch lebendig - und zur Restauration eines Christentums beitragen, wie es sich - mutatis mutandis - im Begriff des esoterischen Christentums von G. Wehr darstellt (vgl. Kap.V, 2.Hauptteil).

Schließlich ist der Hinweis Evolas auf Zen noch aufschlußreich, das die initiatische Tradition heute noch pflegt. Das Interesse an dieser Lehre im Westen erklärt Evola

nicht nur weil diese Form des Buddhismus als eine der wenigen initiatischen Haltungen gelten darf, die sich lebendig und unverfälscht bis auf unsere Tage erhalten zu haben scheinen, sondern vor allem auch, weil sie im wesentlichen brüske und direkte Methoden der initiatischen Bewußtseinseröffnung (satori) ins Auge faßt. (S.208)

Dürckheims Nähe zum Initiatischen wurzelt sicher in frühesten biographischen Erlebnissen und den sich daraus ergebenden Folgerungen für sein persönliches Weltbild (vgl. Kap. Biographie), die Lehre der deutschen Hochmystik und des Zen lieferten ihm dazu das spirituell-philosophische Koordinatensystem zur angemessenen Einordnung dieser Phänomene.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß terminologische und inhaltliche Parallelen zwischen beiden Autoren auffällig sind, daß Evolas Verständnis des Initiatischen in der 'initiatischen Therapie' des Grafen Dürckheim ihren theoretischen Niederschlag findet.⁵⁹

2. Die Einflüsse östlichen Denkens

Schon aus der Biographie des Grafen Dürckheim wird deutlich, daß seine geistigen Wurzeln nicht nur im Westen, sondern in gleichem Maße - wenn nicht stärkerem - im Osten liegen, genauer gesagt: im Zen-Buddhismus.

Was Zen im Leben und Werk des Grafen Dürckheim bedeutet, soll in diesem Kapitel nur thesenhaft dargestellt werden. Das Zenbild, das Dürckheim dem Abendland vermittelt, wird in Kap.VII, 2.Hauptteil dargestellt.

Vorbereitet auf die Begegnung mit der Geistigkeit des Ostens war Dürckheim - neben dem Studium der Werke des Meisters Eckehart - durch sein Laotse-Erlebnis, durch die "Große Erfahrung" des Seins, die ihm als 24-jährigem zuteil wurde (vgl. Kap.1, Teil II). Man könnte sagen, daß Dürckheim - historisch folgerichtig - in seiner biographischen Begegnung mit der taoistischen Mystik die Genealogie des Zen in China rekapituliert. Es ist bekannt, daß viele Aspekte der Buddha-religion sich ebenso im Taoismus wiederfinden und daß eben diese innere Verwandtschaft die Verpflanzung des Mahayana-Buddhismus nach China überhaupt möglich machte.⁶⁰

2.1 Die taoistische Mystik

Der schon zitierte 11. Spruch des Tao-te-king von Lao-tse hatte bei Dürckheim die erleuchtende Erfahrung des ES zur Folge.

Dreißig Speichen treffen die Nabe,
aber das Leere zwischen ihnen erwirkt das Wesen des Rades,
Aus Ton entstehen Töpfe,
aber das Leere in ihnen wirkt das Wesen des Topfes,
Mauern mit Fenstern und Türen bilden das Haus,
aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des Hauses
Grundsätzlich:
Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit,
Das Unstoffliche wirkt Wesenheit.

Die Interpretation dieser Strophe soll - beispielhaft - die taoistische Komponente im Denken Dürckheims veranschaulichen.

Es handelt sich auch in diesen Zeilen um das - uns von Novalis her schon bekannte - Verhältnis von Materiellem zu Immateriellem, vom Sichtbar-Stofflichen zum Unsichtbar-Unstofflichen.

Das "Leere", das Unstoffliche hat gegenüber dem Stofflichen den Vorrang, es ist der Wesensgrund aller Dinge, das "Tao". Was letzteres bedeutet, läßt sich schwer mit einem Wort ausdrücken. Die Übertragungen reichen von "Sinn" (R. Wilhelm), "Weg" zu "Gott".⁶¹

Tao ist der Ursprung des Universums, der ewige, unfaßliche Urgrund des Seins; die Erfahrung des Tao ist Sinn menschlichen Lebens, Ziel menschlicher Bestimmung. Der Mensch kann dieser Erfahrung nur auf dem Wege der Besinnung, der Stille, der Meditation teilhaftig werden.

Jedes Ding in seinem rastlosen Streben
findet heim zum Quell seines Ursprungs.
Diese Rückkehr zur Wurzel heißt Stille.
Diese Stille ist Leben und Schicksal.
Heimkehr zum Leben ist Ewigkeit.
Dieses Ewige erkennen heißt Erleuchtung.
Es nicht erkennen ist Schuld schlechthin.

Erkennst du das Ewige, wirst du weit.
Bist du weit, so lebst du selbstlos.
Bist du selbstlos, bist du alles verstehend
allem geeint.
Diese All-Einung ist der Himmel.
Der Himmel ist Tao.
Tao - allüberall ewig (transzendierend) -
ergibst du dich ihm, bist du wahrhaft im Frieden.⁶²

Die im 11. Spruch genannte "Leere" ist im ontologisch-metaphysischen Sinne der wirkende Urgrund, wirkende "Wesenheit" - also keine reine Negativität -, im existenziell-anthropologischen Sinne der Weg zum Frieden, zum Seelenheil, zur Erleuchtung.⁶³

Dürckheim nennt diesen Wesensgrund aller Dinge das "Sein" oder auch das "Leben" bzw. das "Große Leben".⁶⁴

Mit Bezugnahme auf das Tao schreibt Dürckheim in "Erlebnis und Wandlung":

Das in der Großen Erfahrung aufgehende übernatürliche Sein ist nicht etwas nur 'Intrapsychisches', so wenig wie das T a o der Chinesen etwas nur 'Intrapsychisches' ist. Gemeint ist vielmehr das unser natürliches Leben durchwaltende und übergreifende Große Leben selbst. (S.84)

Und noch einmal den unergründlichen und unfassbaren Urgrund betonend:

Wir sprechen hier also vom 'Sein' einzig und allein im Sinne des an sich selbst unfassbaren, unbegreiflichen, übernatürlichen, überweltlichen Lebens- und Daseinsgrundes. (S.86)

2.2 Das Soto-Zen: Die Lehre Dogens von der Buddha-Natur

Die andere - und im Gesamtkontext des Dürckheimschen Werkes als tragend zu definierende - Säule östlicher Geistigkeit ist der Zen-Buddhismus, der Dürckheims Denken einen unverkennbaren Stempel aufgedrückt hat. (Wie schon oben erwähnt, soll in diesem Kapitel nur das Gerüst, die zenistische Grundstruktur der Lehre Dürckheims skizziert werden.)

Wir wollen ganz lapidar fragen: Was versteht Dürckheim unter Zen? Eine längere Passage aus seinem Buch "Zen und wir" soll uns als Grundlage dienen; einige für Dürckheims Zen-Verständnis wesentliche Strukturmomente dieses Textes sollen herausgearbeitet werden.

Zen ist die Lehre vom Sein, von der Erfahrung des Seins und vom Leben aus dem Sein. Diese Lehre ist keine Ontologie, ist nicht das Ergebnis philosophischen Denkens oder einer metaphysischen Spekulation. Die Lehre des Zen ist Ausdruck einer inneren Erfahrung. Es ist die Erfahrung vom Sein, das wir im Wesen selbst sind. ...

Sein Wesen erfahren und das Sein erfahren, ist ein und dasselbe. So ist Zen auch nicht die Verkündigung einer übernatürlichen Offenbarung, die uns, die wir im Ich und seiner Welt leben, zum Glauben an einen überweltlichen Erlöser aufruft. Zen ist der Ausdruck einer übernatürlichen Erfahrung, in der uns ein Überweltliches aufgeht, in dem wir erlöst sind und darin wir in einem bestimmten Sinn nie unerlöst waren. Dieses Überweltliche heißt im Buddhismus Buddha-Natur. Sie ist das Licht in uns, das uns, wenn wir es zulassen, 'erleuchtet' und in der Erleuchtung verwandelt. ...

Zen ist nichts als Erfahrung. So ist auch das Wissen, das im Zen enthalten ist, nie ein gegenständliches Wissen, sondern ein Lebenswissen. Sobald dies Lebenswissen sich in gegenständlichem Wissen niederschlägt, ist Zen verschwunden. Aber verstrickt in unserem Ich und benebelt von dem, was die 'Tat' seines Bewußtseins uns an 'Sachen' vormacht, sind wir von dieser Erfahrung getrennt. So leben wir im Irrtum dahin und müssen leiden, bis daß einmal das, was wir sind, einschießt in das, was wir haben und alles in einem neuen Glanz aufleuchtet und da ist. (Weilheim 1961, S.54/55)

Wir glauben, daß die "drei Pfeiler des Zen" (Philip Kapleau) auch Dürckheims Lehre tragen und diese in der zitierten Textstelle auszumachen sind, als "Lehre" - "Übung" - "Erleuchtung".

Die Darstellung der "Lehre" wird etwas breiteren Raum einnehmen, weil die Anknüpfung an die Geschichte des Zen unumgänglich ist; die Pfeiler "Übung" und "Erleuchtung" sollen nur in ihrem zenistischen Charakter erhellert werden.

Zunächst ist auffällig, wie häufig wiederum der Begriff "Sein" vorkommt. Das Dürckheimsche Seinsverständnis wur-

de bereits bei der Erörterung des "Tao" umrissen und dahingehend interpretiert, daß es mit dem absoluten Urgrund der Wirklichkeit identisch ist; im Buddhismus nennt man diesen absoluten Seinsgrund "Buddha-Natur", "Buddhaschaft", "Buddhaleib" etc. Man kann davon ausgehen, daß Dürckheim im gleichen Sinne vom Seinsbegriff des Zen wie von seinem eigenen spricht, d.h. das "Sein", wie Dürckheim es versteht, ist mit der "Buddha-Natur" identisch.

Das zweite Kennzeichen ist das Insistieren Dürckheims darauf, daß Zen kein religiöses oder philosophisches Gedankengebäude abstrakter Art repräsentiert, sondern "Ausdruck einer inneren Erleuchtung" ist, "Erfahrung vom Sein, das wir im Wesen selbst sind. ... Sein Wesen erfahren und das Sein erfahren, ist ein und dasselbe."⁶⁵

Der Grundgedanke ist echt buddhistisch und hat seine Wurzeln im Erleuchtungserlebnis des historischen Buddha Shakyamuni, dessen Inhalt in nuce dieser ist: Alle Erscheinungen der Welt sind vergänglich; das ewige Werden und Vergehen hängt mit den Dharmas (Daseinsfaktoren) zusammen, die den Kreislauf von abgelaufenem und neu entstehendem Dasein unterhalten und die der strengen Kausalität des karmischen Gesetzes unterworfen sind. Alles Leben ist leidvoll, weil es vergänglich ist. Die Ursache für das Leiden ist der Lebensdurst des Menschen (trishnā), seine Selbstsucht, sein Haften an den sinnlichen Dingen und Leidenschaften dieser Welt, die seine Gier erwecken. In seinem Erleuchtungserlebnis hat Buddha Śākyamuni die Befreiung vom Leiden dieses Lebens erfahren und die Antwort im Glaubensbekenntnis des Buddhismus von den "Vier heiligen Wahrheiten" formuliert. (Als "Wahrheiten" hatte er erkannt: das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens, den Weg zur Aufhebung des Leidens.) Der stufenweise Weg zur Erlangung des Heils wird im "edlen achtfachen Pfad" beschrieben. Dieser Weg führt zur Erlösung, zum Erlöschen, "Verlöschen" aller Begierden im Nirwana (von der Sanskrit-Wurzel "va" = "wehen"), im wunschlosen, ewigen Ruhigsein,

von dem es keine Rückkehr in die leiderfüllte Welt gibt.⁶⁶
Die Zen-Sekte - wie auch andere buddhistische Sekten - sehen im historischen Buddha Śākyamuni nicht den einzigen wahren Buddha. Ebenso wie in vergangenen Zeiten andere die Stufe der Vollkommenheit erreicht hatten, so wird es auch in zukünftigen Weltaltern Buddhas geben (Buddha Maitreya), welche den Menschen den Weg zu Befreiung und Erleuchtung zeigen. Die Zen-Tradition der Soto-Schule betonte zudem die Auffassung, daß unsere Wesens-Essenz Bodhi (Vollkommenheit) sei, daß wir alle von Anbeginn potentiell Buddhas seien. Wer jedoch nach Buddhaschaft strebt, muß den steilen Weg zur Vollkommenheit gehen; im Erlebnis der Erleuchtung wird er zur wahren Buddha-Natur in seinem eigenen Wesen zurückfinden und sich der wesensmäßigen Identität von Ich und Welt gewahr werden, der Idee der all-einen Wirklichkeit.⁶⁷

Dürckheims Satz "Sein Wesen erfahren und das Sein erfahren, ist ein und dasselbe" formuliert die Identitätsthese der Lehre von der Buddha-Natur. H. Dumoulin nennt sie das "Zentraldogma des Mahayana-Buddhismus".⁶⁸

Als Exponent dieser Lehre innerhalb des Zen-Buddhismus gilt Dogen (1200-1253), der Begründer der Soto-Schule und der Meister des Za-zen, der Meditation im Hocksitz, "wahrscheinlich die größte Gestalt des japanischen Buddhismus überhaupt".⁶⁹

Sein Hauptwerk ist das aus 95 Kapiteln bestehende Shōbōgen-zō, das Kernstück ist zusammengefaßt im "Buch von der Buddha-Natur" (Sanskrit: buddhata, chin.-jap.: busshō).

Die Buddha-Natur ist nach Dumoulin ein "religiös-metaphysischer Begriff" (S.117), ihre Wesenseigenschaften sind: "ewig", "allgegenwärtig", "lauter und unbefleckt" (S.118).

Die Beziehung von Buddha-Natur und Wirklichkeit ist diejenige der absoluten Identität. Grundlage dieser These ist ein Spruch Shākyamunis aus dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra: "Alle Lebewesen haben die Buddha-Natur. Der Vollendete ist beständig, bei ihm gibt es keine Veränderung."⁷⁰

Dieser Satz will ausdrücken, daß alle Lebewesen potentiell, samengleich die Buddha-Natur in sich tragen, am kosmischen Buddha-Leib partizipieren. Sie gelangen zur Buddhaschaft, wenn sie sich von den Illusionen und Trübungen dieser Welt befreit haben.

Eine besondere Deutung gibt Dogen diesem Schriftwort jedoch, indem er den chinesischen Urtext so ins Japanische übersetzt: "Alle Lebewesen sind Buddha-Natur".⁷¹

Die ontologische Identität von "alle Lebewesen" und "Buddha-Natur" wird hier in einem grammatischen Identitätssatz noch absoluter ausgedrückt. Jedes Lebewesen repräsentiert in toto die Buddha-Natur - hat nicht nur teil an ihr. Dogen ist also ein Gegner einer idealistischen Bewußtseinsphilosophie, die zwischen Bewußtsein und Gegenständen unterscheidet. In seiner Lehre ist kein Raum für eine dualistische Wirklichkeitsauffassung von Natur und Geist, Subjekt und Objekt. Alles Seiende, alle Dinge sind Buddha-Natur, sind der Eine Geist.

Dumoulin qualifiziert die Lehre Dogens als "metaphysischen Seinsrealismus". "Der Geist und die Dinge sind in gleicher Weise wirklich, sie sind eins und sie sind die Buddha-Natur." (S.123) Dürckheim steht also mit seiner Zen(= Seins)-Interpretation in der Traditionslinie der Soto-Schule von der Buddha-Natur.

Als drittes wollen wir den Glaubensinhalt, den Gottesbegriff des Zen näher betrachten.

Beides ist zunächst - nach Dürckheim - negativ definiert: Es ist nicht die "Verkündigung einer überweltlichen Offenbarung", es ist nicht der "Glaube an einen überweltlichen Erlöser".

Die charakteristische Formoffenheit der Zen-Lehre in allen ihren Aspekten wird auch in dieser Frage wieder deutlich: Das Gottesbild des Zen ist nicht dogmatisch verengt, auf keine übernatürliche Erlösergestalt ausgerichtet, sondern fließend, auf lebendige Erfahrung des Gottes in uns

und den Dingen bezogen. Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Tradition, die extrem theozentrisch ist, könnte man Zen als extrem anthropozentrisch bezeichnen. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz, Heiligkeit und Profanität ist eingeebnet.⁷²

Dürckheim verwendet häufig den Begriff der "immanenten Transzendenz", um auszudrücken, daß im Welt-Ich des Menschen sein Wesen einwohnt, daß er in seiner empirischen Existenz die Präsenz eines überweltlichen Seins erfahren kann.

Die Gottesfrage spielt im Buddhismus - insbesondere im Zen-Buddhismus - eine untergeordnete Rolle; er ist mehr an der Heilsfrage des Menschen interessiert. Deshalb tendiert der Buddhismus dazu, in Theorie und Praxis nicht-theistisch zu sein; die Probleme christlicher Dogmatik, Gott als Schöpfer, als allmächtiger Vater etc. zu interpretieren, gibt es für ihn nicht. Ist der Zen-Buddhismus deshalb a-theistisch? Die Wissenschaft spricht hier eher - wie schon erwähnt - von "nicht-theistisch".⁷³

Der Hinweis auf den 2. Pfeiler "Übung" kommt in der Dialektik "Gegenständliches Wissen" - "Lebenswissen" zum Ausdruck. Was meint Dürckheim mit dieser Gegenüberstellung?

"Gegenständliches Wissen" ist einmal rein theoretisches Wissen, "totes" Wissen, das nicht im Zusammenhang mit dem Leben des Menschen steht und ihn daher in seiner seelisch-geistigen Entwicklung auch nicht weiterbringt, das nicht in die Person integriert ist. "Lebenswissen" dagegen wurzelt in den freudvollen und leidvollen Erfahrungen des Lebens und ist von der Kraft beseelt, Erfahrenes in Lebenseinsichten umzusetzen, welche die gesamte Lebensperspektive des Einzelnen grundlegend und dauerhaft verändern. "Lebenswissen", auf dem sich Lebenserkenntnis und schließlich Lebensweisheit aufbaut, entsteht aus einer folgerichtig verarbeiteten Lebens-Leidenserfahrung."⁷⁴

"Gegenständliches Wissen" ist statisches Wissen, es gehört dem "Ich-Weltbewußtsein" des Menschen an, einer

Bewußtseinsform, in der das auf seine Selbstbehauptung bedachte Ich sich in seiner gegenständlichen Weltsicht und Weltordnung konsolidiert. ... Das 'natürliche' Ich ist beherrscht von der Neigung und Kraft zum Feststellen, Feststehen und Festhalten, kurz, zu festen 'Positionen', in denen man gesichert bleiben und überdauern kann. Alles Erkennen und Tun ist hier am objektiv Feststehenden orientiert, sei es, daß ein gesicherter Besitz in der Welt gesucht, ein Erkenntnisssystem verteidigt oder eine feste Wertordnung befolgt wird.⁷⁵

"Gegenständliches Wissen" orientiert sich am Haben-Modus, an einer statischen Lebensordnung, "Lebenswissen" beruht auf der Bereitschaft, die Positionen des Lebens in Frage zu stellen, sich dem "Rad der Verwandlung" anheimzugeben, die "dynamische Werdeordnung des Lebens" zuzulassen (S.61). "Lebenswissen" fügt sich der Lebensformel des ewigen "Stirb und werde".

Wo Leben ist, steht nichts fest, alles ist in Bewegung, im ewigen Werden und Entwerden, im Wachsen und Reifen, im Wiedereingehen und verwandelten Wiederaufgehen. Auch das Geschlossene steht, wo Leben ist, im Offenen, auch das Gewordene ist durchlässig und zu weiterem werden bereit. Und in dem zum Leben Erwachten bleibt stets das vom rationalen Geist Fixierte durchdrungen von der bewegenden und verwandelnden Kraft aus dem Wesen. (S.60/61)

Dieses in einer dynamischen Lebensform wurzelnde "Lebenswissen", das den ganzen Menschen verwandelt erfährt - Geist, Seele und Leib, ja welches die Herstellung der rechten Form und "Übung des Leibes" ausdrücklich betont - "entsteht und erhält sich nur in der immerwährenden Übung". (S.62) "Lebenswissen" bezeugt sich in einer Verfassung der Person, die sich mit dem schon zitierten Buchtitel Dürckheims auf die Formel bringen läßt: "Der Alltag als Übung."

Dies bedeutet konkret, daß alle Verrichtungen des Alltags die Dimension des "Heiligen" bekommen, indem wir den "Akzent von außen nach innen verlegen: in der Küche

oder am Fließband, an der Schreibmaschine oder im Garten, im Sprechen oder im Schreiben, im Sitzen, Gehen oder Stehen, im täglichen Umgang mit einer Sache oder in der Zwiesprache mit unserem Nächsten. Was es auch sei, wir können es von innen her nehmen und als Gelegenheit zum Recht-Werden wahrnehmen. Wir werden dies freilich nur tun, wenn wir den Sinn des Lebens begreifen und uns ihm verantwortlich fühlen: Daß der Mensch nicht nur den Auftrag zum Erkennen und Meistern der äußeren Welt hat, sondern nicht minder, ja vor ihm, den Auftrag zum inneren Weg.(S.17)

Diese Einheiligung des Alltäglichen ist auch die Quintessenz der folgenden bekannten Zen-Anekdote, die von Meister Ummon erzählt wird.

Dieser lehrte seine Schüler:

Wenn ihr geht, geht, wenn ihr sitzt, sitzt;
aber schwankt nicht.
Gehen ist auch Zen.
Rede ich, schweige ich,
Ruhe ich, eile ich:
Dem Wesen nach ist alles
Das Unbewegte.⁷⁶

Auch der dritte Pfeiler des Zen-Weges, die "Erleuchtung", wird in unserem Text angesprochen. Die Erfahrung des "Überweltlichen", der "Buddha-Natur" geschieht im Erleuchtungserlebnis; Voraussetzung dafür ist das Zulassen einer Verfassung, in der der Mensch dem Auftrag seines Wesens gemäß lebt, "bis daß einmal das, was wir sind, einschießt in das, was wir haben und alles in einem neuen Glanz aufleuchtet und da ist."(S.55)

In diesem Zusammenhang sei an das Erleuchtungserlebnis Dürckheims erinnert, das zwar plötzlich über ihn kam, jedoch vorbereitet gewesen war durch eine meditative Lebenspraxis und subjektive Erfahrungen numinosen Charakters ("Seinsfühlungen" vgl. Kap.1, Teil II).

Man könnte nun fragen: Ist ein solches Erleuchtungserlebnis ein singuläres Ereignis geblieben, reiner Selbstzweck - oder hat es im Leben des "Erleuchteten" weitere existenzielle Bedeutung gewonnen? Aus Dürckheims Lebensweg ersehen wir, daß er diese einmalige Erfahrung als

Auftrag, als Verpflichtung verstanden hat; sie hat für ihn zwei Seiten: einen persönlichen Aspekt, der die eigene Ganz- und Heilwerdung betrifft und einen überpersönlichen, sozial verpflichtenden Aspekt, diese Erfahrung zu bekunden und für sie in der Welt zu wirken. Dürckheim beschreibt dieses "Neuwerden" aus der "Großen Erfahrung" so:

Die Begegnung mit dem eigenen Wesen, die das Freiwerden vom alten Adam voraussetzt, enthält also nicht nur das beglückende Innwerden der eigenen Individualität, den 'Jubel' im Spüren persönlicher Teilhabe am Sein ('daß man es selbst i s t'). Es enthält zugleich das schwerwiegende Vernehmen des Auftrages, die Teilhabe am überraumzeitlichen Sein in der Sprache der eigenen Individualität im raumzeitlichen Dasein zu bekunden. ... Der Auftrag zur Verwirklichung und Bewährung des als unbedingte Forderung erfahrenen eigenen Wesens unter den Bedingungen der Welt bezieht sich nicht nur auf die Gestaltwerdung der eigenen Person, sondern nicht weniger auf die Ordnung und Gestaltung der mit ihr verbundenen Welt.⁷⁷

Für wie zentral Dürckheim dieses Ereignis hält - und hiermit steht er ganz in der Tradition der Zen-Lehre - wird an einer anderen Textstelle deutlich:

Es ist als umstürzendes Erleben das entscheidende Ereignis unserer menschlichen Existenz. Um dieses Ereignis und um nichts anderes dreht es sich im Zen. Es geht um das Zulassen der 'Großen Erfahrung' des uns durchwirkenden, hervorbringenden und wiederheimnehmenden Lebens, das wir selber auch s i n d ...⁷⁸

Für Dürckheim ist diese spezifische Erfahrung die Grundlage jeder lebendigen Religiosität. Allerdings ergibt sich für den Abendländer daraus eine besondere Aufgabe:

So müssen wir das allgemein Menschliche, auf das es für den Abendländer ankommt, aus dem Gewande fernöstlicher, buddhistischer, Mahayana-buddhistischer und endlich spezifisch zenistischer Einkleidung herauslösen, in dem es sich zunächst vor uns verbirgt. (S.135)

Die Problematik dieser Verwestlichung und Verchristlichung des Zen wurde bereits in Teil I angeschnitten; in welchem "Gewande" uns Graf Dürckheim Zen in Theorie und Praxis präsentiert, soll Gegenstand des Kap.VII, 2.Hauptteil sein.

III. Konstanten im Welt- und Menschenbild Dürckheims

Nachdem im vorhergehenden Kapitel die geistigen Wurzeln des Dürckheimschen Denkens aufgezeigt worden sind, sollen im folgenden Konstanten seines Welt- und Menschenbildes erläutert werden, die das Verständnis seiner "metaphysischen Anthropologie" erleichtern (vgl. Kap.IV). Auch aus arbeitstechnischen Gründen sei eine allgemeine Charakterisierung Dürckheimscher Begrifflichkeit vorweggenommen, um den Kontext der Darstellung an entsprechender Stelle nicht allzusehr terminologisch zu belasten. Außerdem sollen in diesem Kapitel Themen abgehandelt werden, die Dürckheim immer wieder aufgreift - und die auch seinen geistigen Habitus kennzeichnen - und die ob ihres zum Teil chiffrenhaften Sprachgestus einer eingehenden Erläuterung bedürfen.

Ein Problem, das Dürckheims Denken fundiert und zugleich ein zentrales Anliegen zum Ausdruck bringt, ist die Polarität von Ost und West, verstanden als die beiden unterschiedlich akzentuierten Sphären des Geistes.

1. Kurzer Abriß der kulturellen Begegnung von Ost und West

Im folgenden seien einige Stationen des ideengeschichtlichen Dialogs der beiden Hemisphären skizzenhaft markiert.¹

Der Gedanke der kulturellen und spirituellen Begegnung von Ost und West hat eine historische Tradition, die - in neuerer Zeit - zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm durch den Begründer der deutschen romantischen Schule, dem Sanskrit-Gelehrten Friedrich von Schlegel. Es folgten Herder, Goethe, Novalis, Schelling, Schopenhauer; in Frankreich beteiligten sich am Dialog von Ost und West die der Romantik nahestehenden Dichter, wie V. Hugo, Lamartine, Vigny.

Geschichtlich läßt sich die Begegnung von Orient und Okzident bis zum Indienzug Alexander des Großen (356-323 v.Chr.) zurückdatieren, der einen lebhaften wirtschaftlichen und kulturellen Austausch zwischen dem Mittelmeerraum, der Welt des Hellenismus, und Indien zur Folge hatte und der bis in die christliche Antike nachwirkte. In Plotin (203-269), der nach Berichten seines Schülers Porphyrius auch in die damals angesehene Philosophie der Perser und Inder eingedrungen war, findet diese frühe Berührung der beiden Kulturen ihren denkerischen Ausdruck in seiner Philosophie des Einen.²

Der Kirchenvater Augustinus hat Plotin wiederentdeckt, über Dionysius Areopagita, dem Theologen der Mystik des ausgehenden 5. Jahrhunderts, hält das Denken Plotins Eingang in die christliche Theologie bis in die spekulative Gedankenwelt eines Meister Eckhart (1260-1329) und Johannes Taulers (1300-1361). Der Anteil asiatischer, im Sinne anschauender Versenkung in das Eine sich manifestierender Spiritualität blieb im christlichen Abendland lebendig in religiösen Denkern wie Jakob Böhme oder Angelus Silesius.

Erst im beginnenden 19. Jahrhundert - wie schon oben angedeutet - wurde der Dialog mit dem Osten wieder aufgenommen und von Gelehrten wie dem Indologen Max Müller, von mancherlei Mißverständnissen befreit, z.B. durch seine Herausgabe der 50 Bände der "Sacred Books of East" (Oxford, 1859). Er schuf damit die wissenschaftliche Grundlage für einen Vergleich der Weltreligionen. Als letzte Station auf dem schicksalsreichen Wege west-östlicher Begegnung sei im 20. Jahrhundert noch Radhakrishnan mit seinen in Oxford gehaltenen Spalding Lectures genannt, 1939 unter dem Titel "Eastern religions and western thought" erschienen.³

2. Ein kulturmorphologischer Vergleich von Ost und West nach Graf Dürckheim

Auch Dürckheim sieht das geistig-kulturelle Verhältnis von Ost und West nicht unter dem dualistischen Aspekt des Wortes von Rudyard Kipling: "Oh, East is East and West is West and never the twain shall meet."

Für Dürckheim ist die östliche Denkart eine Ergänzung der europäisch-westlichen. Das Wesen der Ergänzung ist einigender Natur, deshalb spricht er nicht von einem Ost-West Gegensatz. Sein Bemühen ist auf Synthese gerichtet, auf Komplementarität angelegt.⁴

Für Dürckheim sind östlicher und westlicher Geist nur zwei prinzipielle Möglichkeiten des Menschseins schlechthin, die als Idee des integralen, "universalen Menschen" in seinem inneren Wesen auf Verwirklichung drängen. Jenseits aller politischen, wirtschaftlichen und ethnologischen Unterschiede gilt es zu erkennen: "Es ist nun an der Zeit, das Östliche und Westliche noch ganz wo anders zu suchen, nämlich in uns selbst."⁵ Der "ganze Mensch" (vgl. Kap.III, 2.2.) ist eine Idee mit "schöpferischer Kraft", der "Kraft eines Ur-Archetyps". (S.85) Dürckheim fundamentalisiert die Sprache C.G. Jungs noch durch das Präfix "Ur-", um die gleichsam genotypische Verankerung dieses Phänomens zu verdeutlichen.

Östlicher und westlicher Geist sind "Grundprinzipien", die etwas "Allgemeinmenschliches" ausdrücken, die "Urmöglichkeiten, Urkräfte und Ungerichtetheiten menschlicher Selbstwerdung überhaupt" (S.86) symbolisieren,

archetypische, allem menschlichen Werden und Bewußt-Werden vorgegebene Gestalt- und Entfaltungsprinzipien, die uns vom Ursprung her innewohnen, aber je nach den Lebensbedingungen mehr oder weniger hervortreten und stufenweise und in verschiedener Form die die Besonderheit der Lebensentwicklung, der Lebensform und Kultur eines Volkes bestimmen (S.87).

2.1 "Kultur des Weges - Kultur des Werkes"

Welches sind nun die jeweils vorherrschenden Kräfte, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung den "Geist" in Ost und West geprägt haben? In seinem ersten Buch "Japan und die Kultur der Stille" hat Dürckheim - wie in Kap.I, 2.Hauptteil schon kurz dargestellt - die Hauptzüge der beiden kulturen herausgearbeitet.

Die westliche Kultur wird dabei "vornehmlich als eine Kultur des Werkes"⁶ bezeichnet, die sich im technischen Gestaltungswillen und der geistigen Selbstmächtigkeit des homo faber verwirklicht, die östliche Kultur ist "vornehmlich eine Kultur des inneren Weges" (S.21/22), die von inneren Verwandlungs- und Reifungsprozessen des homo religiosus bestimmt wird. Dürckheim faßt diese unterschiedlich akzentuierten Kulturbegriffe - die auch Unterschiede der inneren Kultur des Menschen und seines Lebensgefühles sind - gleichermaßen in die Formel vom westlichen "Menschen als "Wesen des ewigen Ausganges", vom östlichen Menschen als "Wesen des ewigen Heimgangs".

... Der abendländische Mensch vernimmt meist zuerst den Ruf dieser Welt, sich in ihr zu behaupten und ihrer Ordnung zu dienen und fühlt die Sehnsucht zum Heimgang erst, nachdem er in der Einseitigkeit seines Ausganges scheitert. Der Mensch des Ostens vernimmt meist viel früher den Ruf seines Wesens, sich nicht in der Welt zu behaupten oder gar sie zu ordnen, sondern zuerst im Inneren die Große Heimat zu finden. Dann erst, aus der erneuerten Föhlung mit der größeren Einheit des Lebens, vernimmt er vielleicht den Auftrag zur Welt, den Auftrag sie - nicht zu ordnen, sondern - heimführend zu erlösen. (S.24)

Die abendländische Kultur gründet sich nach Dürckheim vor allem auf zwei Pfeiler: Die Naturwissenschaft und das Christentum.

In ersterer manifestiert sich der Geist der Ratio, in der christlichen Religion steht die Vorstellung eines persönlichen Gottes und eines sich in der "übernatürlichen Offenbarung Gottes gründenden Glaubens"⁷ im Mittelpunkt.

"Glauben" bedeutet für Dürckheim ein Fürwahrhalten von Glaubenswahrheiten ohne eigene spirituelle Erfahrung. Deshalb konfrontiert er diesen christlichen "Glauben" mit der "übernatürlichen Erfahrung" des Ostens, die in einer "natürlichen Offenbarung" gründet und "in der der Mensch die Möglichkeit seiner Befreiung von der Not seines der Welt verhafteten Ichs ahnt." (S.87)

Der christlichen Gottesvorstellung und dem Geist der abendländischen Wissenschaft und Technik entspricht das Denken in Kategorie von Ich-Du, dem Einen und dem Anderen, von Subjekt und Objekt; Dürckheim spricht von einem

in allen westlichen Religionen (er meint die monotheistischen Religionen, M.B.) festgehaltenen Dualismus, das heißt die Betonung der Ich-Person und des 'Gegenüber' von Ich und Welt, sowie von Ich und Gott. (S.88)

Dieser westlichen Religiosität stellt Dürckheim die für den Osten kennzeichnende "initiatische Religiosität" (S.88) gegenüber, deren Ausgangspunkt die "Lehre vom 'All-Einen', das wir auch selbst im Grund sind" ist und deren Ziel die "Einswerdung mit dem 'All-Einen'". (S.89) Auf einen Nenner gebracht resümiert Dürckheim: "Der Osten ist letztlich am unpersönlichen Sein, der Westen am persönlichen Gott orientiert." (S.90)

Diese summarische Gegenüberstellung von östlicher und westlicher Geistigkeit hält aber Dürckheim für wenig befriedigend, weil diese Form zu stark den Charakter der Unvereinbarkeit der Positionen betont. Er sieht das Verhältnis der beiden geistigen Welten eher als zwei sich ergänzende Pole und drückt dies im Bilde vom Ausatmen und Einatmen aus oder in östlicher Version: von Yin und Yang, verstanden als das

Zu- und Miteinander zweier Urprinzipien, in deren Zeichen alles Leben sich im Aufgehen und Eingehen seiner lebendigen Formen darleibt, sich ausleibt und wieder einleibt. ... Im Menschen erscheint diese Bewegung im Spiel und Widerspiel von Männlich und Weiblich, von Vaterwelt und Mutterwelt, von

Himmel und Erde, von Zeugen und Empfangen, von schöpferischem Tun und erlösendem Nicht-Tun. (S.92)

Nur wo diesem "Urprinzip des Lebens" (S.93), dem kosmischen Rhythmus von Yin und Yang Rechnung getragen wird, findet die angestrebte Versöhnung von östlichem und westlichem Geist statt, erfüllt sich das Wesen des Menschen.

Der schillernde Begriff des "Wesens" des Menschen stellt die Frage nach dem Problem der Person, an dem sich die Geister in Ost und West scheiden.

"Wesen" ist für Dürckheim "die Weise, in der das göttliche Sein im Menschen anwesend ist (und in dem) er eins mit allen anderen" ist. (S.96) Für den Osten ist der Mensch "in seinem wahren Selbst nichts als dieses All-Eine, darin er mit allen Wesen in eins zusammenfällt." (S.96) Man kann sagen: Der Osten empfindet die individuelle Wirklichkeit des einzelnen als Begrenzung, als defiziente Seinsform.

Anders der Westen: Nach Dürckheim vollzieht sich die Realisierung des "wahren Selbst" in der Auszeugung der Individualität.

Und dann wird gerade nicht die Aufhebung auch der Individualität im All-Einen, sondern die Auszeugung der Individualität in der 'Person' zu der dem All-Einen-Sein, dem überweltlichen Leben, gegenüber verantwortlichen Aufgabe. (S.96/97)

Zur Klarstellung sei vermerkt: Dem Dürckheimschen Personbegriff, den er hier als den westlichen vorstellt, liegt die Prämisse zugrunde, was er unter "Wesen" versteht (vgl. oben).

Zum Personwerden gehört eine Integration von All-Einem, individuellem Wesen und Welt-Ich, in der sich in einer unbefangenen Direktheit, unverstellten Unmittelbarkeit und unbekümmerten Echtheit eine Freiheit bekunden kann, die nur aus der Fühlung mit der uns immanenten, aber zugleich auch im Welt-Ich präsenten Transzendenz möglich ist. (S.98)⁸

Der initiatische Personbegriff Dürckheims impliziert gleichwohl den kreativ-kreatürlichen Aspekt der west-

lich-(christlichen) Person-Auffassung, wenn auch wieder in der Sprache des "Seins". (Er spricht vom schöpferischen Akt des Seins" und nicht - christlich gewendet - vom Schöpfungsakt Gottes!)

Mehr als das Eingehen des Welt-Ichs in das Wesen und in das in ihm präsente Sein gilt und Westmenschen das Neuwerden einer neuen Weltform aus dem Wesen zur Bezeugung des im Reichtum der Welt sich offenbarenden Seins. Nicht der erlösende, sondern der schöpferische Akt des Seins bzw. Aspekt der Seinserfahrung, die Entbindung der Person durch das gestaltgebende 'Wort' stünde im Vordergrund. (S.99)

Dürckheim betont hier ferner den selbstmächtigen und dem Logos verpflichteten Charakter des westlichen Personbegriffes, der - nach Auffassung der klassischen Bildungstradition des 19. Jahrhunderts - auf die umfassende Entfaltung und harmonische Ausbildung der Anlagen und Kräfte des Individuums gerichtet ist.

Der östliche Personbegriff ist demgegenüber eigenartig blaß, unkonturiert und uninteressiert an der geschöpflichen Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Individuums.

Dürckheim hält es deshalb auch für geboten, auf vermeintliche oder tatsächliche Gefahren des östlichen Weges hinzuweisen, die vor allen Dingen von christlicher Seite vorgetragen werden. Die Einwände referiert er mit einem gewissen geistigen Vorbehalt, er stellt sie eher in Frage. (Das Kapitel des oben zitierten Aufsatzes trägt auch die Überschrift "Östliche 'Gefahr'?".) Die Vorbehalte richten sich auf kritisch gegen seine "initiatische Übungspraxis", d.h. Dürckheim versucht in seiner Erwiderung und Relativierung der Einwände teilweise seine initiatische Theorie und Praxis zu rechtfertigen. Der erste Einwand, der von Christen erhoben wird, heißt "Selbsterlösung". Dürckheim stellt zuerst die Frage: Was bedeutet überhaupt Erlösung?

Erlösung im christlichen Sinne meint vorab Erlösung von Sünde und Schuld. Beides sind östlicher Religiosität ziemlich fremde Begriffe. Erlösung im östlichen

Sinne bezieht sich auf das Leiden, insbesondere auf das Leiden unter der vergänglichen Welt, dessen Wurzel eine Bewußtseinsform ist, die den Menschen vom Sein trennt und von der man sich befreien kann. ... Seinsfindung ... bringt Weltüberwindung. Muß diese Erkenntnis östliches Privileg bleiben? (S.101)

Nach Dürckheim kann derjenige als erlöst gelten, der auf Grund eigener Erfahrung lernt, das "vom Ursprung her Vorhandene und nie nicht dagewesene 'Erlöstsein der Seele im Sein' bewußt in (seinem) Herzen zu erkennen und zu vollziehen". (S.101)

Diese überweltliche Erfahrung fällt aber für Dürckheim nicht unter das Verdikt der Selbsterlösung. Es ist eine legitime Praxis, dem westlichen Menschen um seines Seelenheils willen zur Nachahmung empfohlen.

Die zweite Sorge betrifft das Problem der "Depersonalisation". Diese "Gefahr" bezieht sich nach Dürckheim nur auf das "kleine Ich", das "um seine Position bangt, im Gegenständlichen verhärtet ist ... und überwunden werden muß", nicht aber auf das "Selbst", dem Organ der Personwerdung. Die christlichen Bedenken, das "kleine Ich" in den überweltlichen Grund verwandelnd einzuschmelzen, formuliert er so:

Die christliche Skepsis oder Ablehnung gegenüber den (initiatischen) Übungen, die das Ich einklammern, entsteht oft in der Sorge, daß mit dem Ich zusammen auch Gott eingeklammert werden könnte. Ihre Weisung lautet daher: Sich keinen Augenblick von Gott oder Christus abwenden, eindeutig in diesem Gegenüber bleiben! (S.102)

Das Aufgehen des Personkerns ereignet sich für Dürckheim erst, nachdem das "Ich mit seinem verhärteten Gottesbild" (S.102) im All-Einen eingegangen ist und als Folge neue Gestalt annimmt.

Als dritte Sorge nennt Dürckheim die "Überschätzung des Leibes". Er drückt zuerst seine Verwunderung darüber aus, daß in der christlichen Religion, deren Mittelpunkt die Fleischwerdung des Wortes ist, "der Kampf

gegen seine (des Leibes) 'Stofflichkeit' und die in ihm entspringende 'Sinnlichkeit' im Vordergrund stand." (S.102) Dürckheim glaubt im Gegenteil, daß der "Leib in seiner Bedeutung für den inneren Weg gar nicht überschätzt werden" kann. (S.103) Der Leib wird in den Dienst der Verwandlung des Menschen gestellt, er ist ein Medium für die Durchlässigkeit des in uns anwesenden überweltlichen göttlichen Seins. Das rechte Dasein im Leibe, die rechte Leib-Form zu erreichen, ist nur möglich mit Hilfe des rechten Atems - wobei der Atem in die Nähe des Schöpferischen Odems gestellt wird und nicht nur einen anatomisch-physiologischen Vorgang meint, sondern einen Aspekt der geistig-seelisch-leiblichen Ganzheit des Menschen. Der Atem repräsentiert im Aus und Ein die ewige Verwandlungsbewegung menschlicher Entwerdung und Neuwerdung. Der atmende Leib, der "zeitlich geprägte Schicksalslieb" (S.99) wird "als Erscheinungsort und Medium des göttlichen Selbst bejaht ... ermöglicht erst die Person in einem höchsten Sinne." (S.99) Es ist Dürckheim recht zu geben, daß die beiden Einwände der "Selbsterlösung" und "Depersonalisation" gegen den "östlichen Geist" - besonders in Gestalt der den Westen überschwemmenden neo-orientalischen Meditationsformen - erhoben werden, der dritte jedoch erscheint nur am Rande, als potentielle Gefahr der Überschätzung körperlicher Techniken beim Vollzug der Meditation zuungunsten deren ethisch-spirituellen Substanz.⁹

Insgesamt läßt sich sagen, daß heutzutage das Leibverständnis im Kontext der westlichen Kultur überhaupt im Wandel begriffen ist und insbesondere auch die Rolle des Leibes in den westlichen Meditationsbemühungen neu definiert wird.¹⁰

Als Fazit dieser Ost-West Begegnung aus Dürckheimischer Sicht läßt sich feststellen: Dürckheim hält das westliche Seins- und Gottesverständnis für zu veräußerlicht,

einer Korrektur durch überpersönliche All-Eins-Erfahrung östlicher Provenienz - wie sie auch seine initiatische Lehre impliziert - bedürftig. Die vorläufige These sei formuliert: Dürckheims initiatische Spiritualität verdankt sich mehr einer "Religion, die Anfang und Ende im unpersönlichen All-Einen hat", als einem Glauben, "der in Gott als Person gründet und mündet." (S.104)

Wir glauben, uns keiner unzulässigen Verallgemeinerung schuldig zu machen - wohl wissend, daß auf diesem Forschungsgebiet allzu sehr mit undifferenzierten Argumenten gearbeitet wird -, wenn wir mit H. Glasenapp Dürckheims initiatische, am ewigen "Sein" ausgerichtete Religiosität - die der Intention nach eine Vermittlerrolle zwischen östlicher und westlicher Spiritualität einzunehmen versucht - als (östliche) Religion des "ewigen Weltgesetzes" charakterisieren. Das Kriterium der göttlichen Immanenz und der Prozeß des ewigen Werdens und Vergehens machen die geistige Verwandtschaft von Glasenapps Definition und Dürckheims Religionsbegriff aus.¹¹

2.2 Östliches und westliches Lebensbewußtsein - Das Problem der Ganzheit

Mit anthropologischer Akzentuierung spiegelt sich diese Thematik der geistigen Verhältnisse von Ost und West auch in dem wider, was Dürckheim die "Ganzheit des Menschen als Integration von östlichem und westlichem Lebensbewußtsein" nennt.¹²

Der Begriff der "Ganzheit des Menschen" geht in neuerer Zeit auf methodische Ansätze der Ganzheitspsychologie von Felix Krueger zurück, sowie auf Sicht- und Erklärungsweisen der "Anthropologischen Medizin", wie sie Viktor von Weizsäcker in seiner Gestaltskreislehre dar-

legte, die von der Leib-Seele-Einheit des Menschen ausgeht und die jede Krankheit als Ausdruck der lebensgeschichtlichen Situation eines Subjektes betrachtet (Biographische Methode).¹³

Dürckheims Ganzheitsbegriff ist nicht aus einer expliziten Pathologie gewonnen, sondern Dürckheim beantwortet die Frage nach der Ganzheit des Menschen primär in einem metaphysischen Sinne, wenn er sagt: "Ganz, das bedeutet auch heil!" (S.156) Der Verlust der Ganzheit des westlichen Menschen ist für Dürckheim begründet im

Nicht-eins-Sein mit dem eigenen Wesen, d.h. am Verlust der eigentlichen, d.h. der transzendenten Mitte. In seiner Mitte fühlt sich der Mensch, versteht man ihn als Person, in dem Maße, als die ihm zuge dachte Ganzheit des LEBENS in ihrer ganzen Fülle hervortönen (personare) kann. Als Person ist der Mensch auf die Manifestation seines Wesens, d.h. des ihm immanenten Seins in seiner Dreieinheit, d.h. als Fülle, Gesetzmäßigkeit und allverbindende Einheit, angelegt, und dies eben in der Sprache des Menschen, d.h. mit Bewußtsein und aus Freiheit. Wer aber dies sucht, sucht den Meister, Meistertradition aber gab es bislang nur im Osten! (S.157) (Der Begriff des "Meisters" wird in Punkt 3 noch näher ausgeführt.)

Auch in dieser grundsätzlichen These wird wieder deutlich, wie Dürckheim das Problem der zu verwirklichenden Ganzheit des Menschen unter den Primat östlichen Denkens stellt. Wie schon ausgeführt, versteht Dürckheim östliches und westliches Lebensbewußtsein nicht als zwei konträre Lebensauffassungen, sondern sich ergänzende, "zwei polar zueinanderstehende Lebensprinzipien, die beide zum Ganzsein des Menschen gehören". (S.157) Der Mensch des Westens ist seiner Ganzheit verlustig gegangen durch die "einseitige Ausbildung eines Wirklichkeitsbewußtseins, darin das Dasein des Menschen als lebendiges Subjekt keinen Platz mehr hat. Der Mensch ist hier einseitig an der Erkenntnis, Meisterung und Gestaltung einer Welt orientiert, die als objektiv, d.h. unabhängig vom Menschen bestehend, begriffen wird.

So kommt es, daß er sich als das personale Subjekt, das sich selbst auf einem Weg nach innen zur Keifung aufgegeben und zur Manifestation des Seins im Dasein bestimmt ist, verdrängt." (S.160) Diesem von der Vorherrschaft der Ratio her definierten, säkularisierten Menschenbild stellt Dürckheim gegenüber die

Weisheit des Ostens, die die ganzheitsbezogene Reifung des Menschen immer an die erste Stelle gesetzt hat und die Richtlinien für sein Selbstverständnis, sein Selbstbewußtsein, seine Selbstverwandlung und Selbstverwirklichung, immer vom transzendenten Grund her, d.h. vom übergreifenden Ganzen, genommen hat. (S.161)

Dürckheim bringt die beiden Auffassungen innewohnenden Grundimpulse auf die schon zitierte Formel: Die Kultur des Westens und das ihr zugrundeliegende Lebensbewußtsein ist eine des Werkes, der objektiven Gestaltung der Welt, die Kultur des Ostens und das ihr korrespondierende Lebensbewußtsein ist eine Kultur des Weges, d.h. der inneren Reifung des Menschen. Dürckheim glaubt zwei verschiedene Quellen für das westliche bzw. östliche Lebensprinzip ausmachen zu können: Die eine ist das Staunen, das nach der Ursache eines Anderen, ihm Gegenüberstehenden fragt, die andere, die Tradition östlichen Geistes begründende, ist das Leiden, das in "die weltunabhängige Tiefe des eigenen Inneren einzudringen, d.h. nach innen zu gehen" sucht. (S.166) "Aus dem Staunen wächst das gegenständlich erkennende Bewußtsein der Klarheit suchenden 'Kopfes', im Leiden das verstehende, inständliche, Erlösung suchende Bewußtsein des 'Herzens'." (S.166) Dieser metaphorischen Kennzeichnung beider Lebensprinzipien durch "Kopf" bzw. "Herz" wird ein weiteres Begriffspaar zugeordnet: dasjenige der nach Gestaltung der objektiven Wirklichkeit trachtenden "Form" als Ausdruck des westlichen Lebensbewußtseins und der dem ewigen Werden und Vergehen sich verpflichteten "Formel" als Prinzip des östlichen Lebensbewußtseins. Letzteres erfüllt sich - und hiermit der Sinn mensch-

lichen Lebens schlechthin - im "Aufgehen und Eingehen im göttlichen All-Einen, das selbst letztlich jenseits von Werden und Entwerden ist." (S.168) Die "wahre Wirklichkeit" realisiert sich für Dürckheim in einem den Menschen "erlösenden Bewußtsein", für die der Satz Meister Eckeharts gilt:

'Gottes Sein ist unser Werden'. Das Wissen um den Auftrag und die Verheißung, die dieses Werden enthält, ist ein fortschreitendes Befreitwerden vom Anspruch der Welt, daß wir den Tribut, den wir ihr, weil wir Menschen sind, im Ernstnehmen ihrer Gegenständlichkeit anfänglich zu zahlen haben, zum Sinn des Lebens machen sollen. Er ist notwendiger Umweg und leidvoller Hintergrund zur Wahrnehmung jenes Lebens, das uns schließlich in einem überweltlichen und übergegensätzlichen Sein aufgehen kann! (S.169)

Die Akzentuierung wird also auch hier wieder deutlich: Östliches Lebensbewußtsein ist die Erfüllung wahren, im übergegensätzlichen Sein gründenden Menschseins.

In einer weiteren Unterscheidung kommt diese Höherbewertung des östlichen Lebensbewußtseins im Vergleich zum westlichen ebenfalls zum Ausdruck. Dürckheim stellt dem "natürlichen" (westlichen) Menschentypus, der in Ordnungen und Bedingungen des raumzeitlichen-gegenständlichen Lebens befangen und gefangen ist, den "initiatischen" (östlichen) Menschentypus gegenüber, der im überzeitlichen, das gegenständliche Bewußtsein transzendierende, übergreifenden Ganzen beheimatet ist. Der "natürliche" Mensch wird dieses höheren Bewußtseins nur teilhaftig, wenn er eine "initiatische Wendung" vollzieht, die als "eine Wendung von außen nach innen, von einer Bezogenheit auf die gegenständlich faßbare Welt zur ungegenständlichen Innerlichkeit" (S.175) erscheint.

Erst mit dieser Wendung hat der Mensch die Chance, voll zu dem ihm zugedachten Ganzsein zu kommen, ... und zu einem fortschreitend vertiefenden Bewußtsein ... als Diener des Göttlichen zu gelangen. (S.176)

Die gelungene Verifikation menschlichen Ganzseins faßt Dürckheim in den Begriff der Person.

Wo der Mensch im vollen Sinn Person wird, ist er die Frucht einer Keife, die sich im Einwerden von Welt und Überwelt bekundet. Hier kann der Mensch dann zum Meister werden - in dem der homo divinus, dem der primäre homo faber Platz machen mußte, wieder zum homo faber wird, durch den das Reich, das nicht von dieser Welt ist, mitten in dieser Welt aufzublühen beginnt. Hier erfüllt sich dann die Integration der beiden Prinzipien im Menschen im Werden der überpersönlich wirkenden Vollperson. Kraft einer Neugeburt, dem Aufgehen aus dem Sein, das das Eingehen des Welt-Ichs in der Tiefe des Wesens zur Voraussetzung hat, wird der Mensch dann auch im Dienst an der objektiven Welt zum Zeugen der Präsenz des aller Welt vorgegebenen und sie übergreifenden Seins. (S.177)

Die Realisierung dieser so verstandenen Auszeugung der Person und somit der Vollzug des west-östlichen anthropologischen Ganzheitsmodells ist nach Dürckheim das Werk des "Meisters", der nach Dürckheims eingangs geäußerten Auffassung in der geistigen Tradition des Ostens zu suchen ist. Hiermit kommen wir zu einem weiteren Topos Dürckheimscher Begrifflichkeit.

3. Der "Meister"

Dürckheims "Ruf nach dem Meister" (gleichnamiger Buchtitel 1972) weckt die Assoziation eines Schlagwortes unserer Tage: "Die Gurus kommen", d.h. der Vergleich zwischen dem, was Dürckheim unter "Meister" versteht, und der Gestalt des hinduistischen Guru liegt nahe. Zuvor wollen wir aber erst den Dürckheimschen Begriff des "Meisters" analysieren.

Dieser Ruf nach dem Meister wird unter einer historisch umwälzenden Perspektive gesehen, er "eröffnet eine neue Epoche in der Geschichte des abendländischen Geistes".¹⁴ (S.215) Die traditionellen Rollen des Lehrers, Erziehers,

Arztes oder Seelsorgers werden dem Selbstverständnis des "Meisters" nicht gerecht.

Wer aber ist befugt, die Richtung zu weisen, die Führung auf dem Weg zu übernehmen?

Nur wer in eigener Erfahrung um den himmlischen Ursprung des Menschen weiß und dieses Wissen im anderen zu bestätigen oder zu wecken und zur Antriebskraft zu einem neuen Leben zu machen vermag! Es ist der Führer auf dem Weg, den man den initiatischen nennt, weil er mit dem Aufgehen des Tores zu dem Geheimen beginnt. Dies Geheime ist die uns innenwohnende, aber im Leben des Welt-Ichs verborgene Quelle einer Kraft, eines Sinnes und einer Liebe, die nicht von dieser Welt sind - aber dem Menschen zur Erfahrung und Bezeugung in dieser Welt eingeboren sind. Der Führer auf diesem Weg ist der Guru, der Meister. (Vom doppelten Ursprung ..., a.a.O., S.215/216)

Das Stichwort "Guru" wird von Dürckheim selbst gegeben, wir werden die Parallele zu dieser Gestalt nachstehend zu ziehen haben.

Wie sieht nun der Weg, die vom Meister initiierte Therapie aus? Im Gegensatz zu einer "kleinen Therapie", in der es um die Wiederherstellung des körperlich-seelischen Gleichgewichtes eines Erkrankten geht und die deshalb "pragmatischen Charakter" hat, handelt es sich in der "großen Therapie" um die Auszeugung des "eigenen transzendenten Wesens" des Menschen und die Verwirklichung seines "wahren Selbstes". (S.217) Diese Therapie hat einen "initiatischen Sinn". (S.218)

Die nächste Frage stellt sich: Wie finde ich einen solchen Meister? Dürckheim hält die Chancen in einer Gesellschaft, die "der Ratio den Vorzug gibt vor dem Gemüt und Wissen höher schätzt als Weisheit, Können höher als Reife" für äußerst gering, von einem wissenden Meister "im Wesen wahrgenommen zu werden". (S.219)

Dieser glückhafte Augenblick scheint sich im Goetheschen Sinne auf gefühlsmäßiger Grundlage einzustellen: "Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rech-

ten Weges wohl bewußt." Der innere Ruf nach dem Meister wird von dem zur Nachfolge Berufenen instinktiv wahrgenommen, Seelenverwandtschaft, Wesensfreundschaft sind die Voraussetzung für eine fruchtbare Meister-Schüler Beziehung.

Für den zum Weg Berufenen ist es von ausschlaggebender Bedeutung, daß er eines Tages einem Menschen begegnet, der selbst auf diesem Weg ist und die Menschen, die ihm nahe kommen, von Wesen zu Wesen anzuhören und zu sehen weiß. (S.218)¹⁵

Was sind Ziel und Inhalt einer "Großen", einen initiatischen Verwandlungsprozeß einleitenden Therapie? In chiffrenhafter Sprache gibt Dürckheim Auskunft:

Auch dort erst, wo der Mensch nicht mehr die Transparenz für Transzendenz um seines Selbst willen sucht, sondern die Transparenz für sein Wesen um der Transzendenz willen und also ausschließlich zum Dienst am Sein heranzureifen gewillt ist, ist die Ebene des Initiatischen wirklich erreicht. 'Initiatisch' ist ein Leben erst dort, wo es eindeutig im Dienste des 'Großen Dritten' steht. (S.220)

Wo der Dienst am Sein im Mittelpunkt der menschlichen Bemühungen steht, sieht Dürckheim in prophetischer Hell-sichtigkeit eine "Neue Zeit, eine neue Naturwissenschaft, eine neue Geisteswissenschaft und eine neue Menschenwissenschaft sich entwickeln". (S.221) Ohne einer kritischen Würdigung des Werkes insgesamt vorgreifen zu wollen (vgl. Kap.VII), kann so viel schon festgestellt werden: Der Anspruch, der sich in diesen visionären Aussagen ausdrückt, kündigt von einem "meisterlichen" Sendungsbewußtsein des Autors.

Der Weckruf des Meisters und das Antworten des Schülers stiften eine "Gemeinschaft der Suchenden, die einander erkennen als Brüder und Schwestern im Sein, Glieder einer Familie, die einander verstehen hinweg über die Grenzen von Raum und Zeit. Längst Verstorbene sprechen zu einem, als seien sie leibhaftig im Raum" (S.223), eine Gemeinschaft also mit mystisch-esoterischem Einschlag.

3.1 Die Dreieinheit des "Meister"-Begriffs

Was macht nun einen "Meister" aus, wie ist er, wo findet man ihn? Dürckheim unterscheidet drei Aspekte dieses Begriffes:

den Ewigen Meister, den leibhaftigen Meister, den inneren Meister. Der Ewige Meister, das ist eine Imago des Lebens, das geschaut wird in einem Urbild, einer Idee, einem Archetypus. Der leibhaftige Meister ist die Verwirklichung dieser Idee in der geschichtlichen Wirklichkeit. Der innere Meister ist das in einem Menschen als Verheißung, Erfahrung und Auftrag erwachte Potential zur Verwirklichung des Ewigen Meisters in leibhafter Gestalt. (S.226)

Diese Dreieinheit wird ergänzt durch eine weitere Dreier-Figur: "Den Meister gibt es nur in bezug auf einen, der bedingungslos den Weg zu dieser Gestalt sucht: das ist der Schüler. So gibt es den Meister nur zusammen mit dem Weg und dem Schüler." (S.226)¹⁶

Im Wort "Archetypus" finden wir wieder Anklänge an C.G. Jung und wir glauben auch den "Ewigen Meister" im Sinne Jungs als "Inkarnierung" des transzendenten Logos-Christus im Unbewußten interpretieren zu können. Wer anders sollte dieser "Ewige Meister" als Idee des "Homo Maximus, des universalen Menschen, in dem das Sein, das Große LEBEN in seiner Totalität - als Fülle, Gesetz und Einheit - offenbar wird in menschlicher Gestalt, indem er sich in einem zugleich weltüberlegenen und weltkräftigen Tun verwandelnd und fortzeugend auswirkt in der Welt" sein?

Der "innere Meister" ist die individuelle Partizipation an diesem Urbild des "Ewigen Meisters". Wer also in der äußeren Wirklichkeit seinen Meister nicht findet,

darf wissen, daß er den Meister als Archetypus in sich hat, sich selbst als inneren Meister. ... Der innere Meister ist man selbst als das unbewußt zur bewußten Verwirklichung drängende Potential des Menschen, der man sein könnte und sein sollte. (S.228/229)

Der "leibhaftige Meister" ist die reale Gestalt des "zur Manifestation des Überweltlichen in einem Menschen herangereifte Sein". (S.230)

Er ist eine "Höchstform menschlichen Seins, vollendeter Gestalter des Weges, ... er verkörpert, obwohl zugleich noch ganz Mensch, einen übermenschlichen Rang." (S.230)

Außerdem zeichnen diesen "leibhaftigen Meister" noch seine umstürzlerische Gesinnung, seine nonkonformistische Haltung aus, er ist "eine revolutionierende Figur. ... Er bringt nicht den Frieden, sondern das Schwert." (S.231)

Die Anspielung auf Jesus Christus ist unüberhörbar, der "Meister" als K rebell gegen die herrschende Gesellschaftsordnung, als Verbündeter der Mühseligen und Beladenen.

Die bloße Andeutung der Parallele bzw. die Unvereinbarkeit von Dürckheims "Meister" und Jesus Christus moniert Friso Melzer in seiner Besprechung des Buches von Dürckheim "Der Ruf nach dem Meister" mit den Worten: "Christus ist mehr als ein Meister, er ist d e r Erlöser. Warum setzt sich Graf Dürckheim mit diesem Zeugnis des Evangeliums nicht auseinander?"¹⁷

Dürckheim versteht den "Meister" jedoch nicht primär politisch, sondern dieser verkörpert das Gesetz des Lebens, das Prinzip des steten Wandels, des "ewigen Übergangs". (Dürckheim, a.a.O., S.231) Er ist ein Feind des Stillstandes, ein Motor menschlicher Entwicklung schlechthin. Wenn auch die Auszeugung des dem Menschen einwohnenden überweltlichen Wesens Ziel dieses Prozesses ist, so ist da doch etwas Streibares-Aufrehrerisches in diesem "Meister": "Sein Denken und Handeln ist nicht mehr beherrscht von sozialen, moralischen, theologischen Forderungen und Ordnungen So wird er immer wieder zum Ärgernis." (S.230)

Dem "leibhaftigen Meister" eignen außerdem die Qualitäten des Seins in seiner Dreieinheit, d.h. in der "Fülle des Seins", die sich in einer Kraft und Mächtigkeit des Meisters erweist, dieser Welt zu trotzen und das Leben zu meistern, in der "Gesetzlichkeit des Sein", die sich im

Willen des Meisters äußert, diesem Leben Gestalt, Form und Sinn zu verleihen, und schließlich in der "Einheit des Seins", die sich ausdrückt in der "Urverbundenheit (des Meisters) mit allem Lebendigen, in der Tiefe seiner Menschlichkeit und in einer Liebe, die nur noch wenig zu tun hat mit einem 'Gefühl'". (S.231) Die Frage bleibt offen, wo diese "leibhaftigen Meister" - außer im Osten - zu finden sind, Namen nennt Dürckheim nicht. Wir dürfen jedoch annehmen - auch auf Grund seiner Tätigkeit als initiatischer Therapeut - daß er sich persönlich als einen solchen Meister betrachtet, ausgestattet mit der Kompetenz dessen, der den Durchbruch zum Wesen erlangt hat und die Fähigkeit, von "Herz zu Herz" zu erkennen und zu wirken.

Der Meister bedarf des Schülers - und umgekehrt -, aber wie findet dieser jenen? Einmal muß der Schüler von der "Unruhe des Herzens" gepackt sein, so sehr, daß er "glaubt draufgehen zu müssen, wenn er nicht durchbricht" (S.230), zum andern ist die Führung auf dem Weg auch ein Akt der Gnade, für Meister und Schüler. Den Durchbruch zum Wesen kann man nicht "'machen', man kann aber die Möglichkeit des Durchbruchs 'bereiten'". (S.231) Wenn also der Boden bereitet ist für den Drang des Wesens sich im Bewußtsein des Menschen zu manifestieren, dann "sieht der Meister seinen Schüler. Am Glanz seines Auges, an der Klangfarbe seiner Stimme, am Fluß seiner Gebärden, erspürt er Eigenart und Standort seines Wesens auf dem Wege zu seiner Bekundung im leiblichen Selbst." (S.233) Der Ruf des Meisters hat den Gerufenen erreicht, Wesen ist zu Wesen gekommen.

3.2 Ein Vergleich zwischen "Guru" und "Meister"

Nun wollen wir die von Dürckheim selbst getroffene Gleichsetzung von Meister und Guru etwas näher untersuchen.

Der Guru ist eine typische religiöse Gestalt des Hinduismus. Im Gegensatz zum Yogi, der nach eigener Selbstvollendung strebt, definiert Friso Melzer den Guru so: "Der Guru dagegen, nachdem er sich selbst verwirklicht hat, ist für andere Menschen da, für seine Schüler sowie für jeden, der seine geistige Hilfe anruft."¹⁸

Im westlich-abendländischen Rollensystem weist Melzer dem Guru eine Mittelstellung zwischen "Erzieher, Seelenarzt und Seelsorger" zu, am treffendsten hält er die Bezeichnung "Seelenführer ... ein Weiser, der dem Schüler den Weg weist und ihn zugleich auch führt." (S.10)

Charakteristisch für den echten Guru ist seine Selbstbescheidung, seine Scheu, sich selbst darzustellen, sei es in einer Autobiographie oder in sonstigen Veröffentlichungen, die seine Lehren öffentlich bekannt machen sollen. Diese von tiefer Demut, je Selbstverleugnung erfüllte Haltung kommt in Melzers Bemerkung zum Ausdruck:

Vielleicht gehört dies zum ursprunghaft echten Guru, daß er keiner sein will, sondern seinen Schüler weiter weist. Er hilft ihm, er lehrt ihn, aber er bindet ihn nicht an sich, sondern weist ihn an einen höheren Guru, schließlich an den höchsten, an den Guru aller Gurus, an Gott selber. (S.102)

Quelle der Weisheit ist für den Guru das Wort der Überlieferung (Upanishaden), das er selbst auf seinen Wahrheitsgehalt hin überprüft hat und das ihn zur Erleuchtung geführt hat. Hinzu kommt, daß die eigenen Interpretationen (sayings) der überlieferten Lehre ebenfalls als heilige und wahre Worte gelten. Die Autorität des Guru geht jedoch einzig und allein von seiner "spirituality" aus: "Dabei gibt es aber keinen dogmatisch festgelegten Begriff des Guru! Die Kraft des Geistes, die Wirkung des Wesenhaften, das der Guru ausstrahlt, entscheidet allein." (S.20)

Noch etwas gilt dem echten Guru als ehernes Gesetz: Er wirbt nicht um Schüler, "er läuft dem Schüler nicht nach." (S.21) Es bedarf keines Hinweises, wie sehr im Westen durch propagandistische Verkündigung und Vermarktung von

"Heilslehren" durch Pseudo- und Talmigurus gerade gegen diesen Grundsatz verstoßen wird.

Wie sieht nun das Verhältnis Guru - Schüler (sanskrit: chela) aus?¹⁹

Der Guru ist der "Seelenführer" (Melzer), der "Geisteslehrer" (Eidlitz), der dem Schüler "die Initiation erteilt, d.h. ihm den inneren Zugang zu dem in den Schriften Gemeinten vermittelt. Diese Einweihung findet dadurch statt, daß der Guru seinen Chela in den Mantra einweiht."²⁰

Das Wort "Initiation" führt uns wieder zurück zu Dürckheims "Meister", der den Schüler auch auf den "initiativen Weg" führen und begleiten will. Der "leibhaftige Meister" weiht den Schüler zwar nicht in ein heiliges Wort ein, er will ihm jedoch - genau wie der Guru - dazu verhelfen, den "inneren Meister" in seiner eigenen Seele zu wecken. Melzer sagt - in Anlehnung an Vivekananda - über den Guru: "Der Guru öffnet dem Suchenden die inneren Augen, er ist der eye-opener." (S.42) Die Parallele zwischen Guru und Meister im leibhaftigen und inneren Sinne läßt sich noch an einem anderen Beispiel verdeutlichen: Im Buch "Die Botschaft des Maharishi/Antworten von Sri Ramana Maharishi an seine Schüler" wird ein Gespräch zwischen Schüler und Maharishi so wiedergegeben:

Schüler: Was soll der Fromme denn tun?

Maharishi: Er hat sich nur nach den Worten des Meisters zu richten und im Innern zu arbeiten. Der Meister ist sowohl innen als auch außen; er schafft Bedingungen, die dich nach innen treiben, und macht zugleich dein Inneres bereit, um dich in das Zentrum zu ziehen. Er versetzt dir also einen Stoß von außen und übt gleichzeitig einen Zug von innen aus, der dich im Zentrum festhält.²¹

Der sichtbare, äußere Guru (Meister) gewinnt hier eine Mittlerrolle, er leistet Geburtshilfe für den inwendig wirkenden Guru (Meister).

Fassen wir die Gegenüberstellung von "Guru" und "Meister" zusammen, so ergeben sich Berührungspunkte und Unterschiede.

a) Berührungspunkte:

1. Der "Meister" besitzt einen "übermenschlichen Rang" (Dürckheim, a.a.O., S.230), reklamiert also für sich ebenso wie der Guru einen Grad der Erleuchtung: Wirken und Autorität beider stützen sich auf die Gabe spirituellen Handelns.
2. Das Verhältnis Meister (Guru) - Schüler (Chela) ist von inniger geistiger Bindung geprägt (spiritual union), entspricht also östlicher Tradition.
3. Im Begriff "Meister" in seinem dreifachen Aspekt verschmilzt psychoanalytisches Denken Jung'scher Prägung - der "Ewige Meister" als Imago des "Kollektiven Unbewußten" - mit hinduistischen Guru-Vorstellungen, was die Mittlerposition und das komplementäre Verhältnis zwischen von außen und innen wirkendem Guru (Meister) angeht.

b) Unterschiede:

1. Das äußere Wirken des Dürckheimschen (westlichen) Meisters unterscheidet sich von dem eines echten indischen Guru durch gewisse, von kommerzialisierter Erleuchtung nicht ganz freie Usancen - die "Meister"-kurse werden angeboten, sie kosten Geld.
2. Der Guru ist außerdem sicher keine "revolutionierende Figur" (Dürckheim, a.a.O., S.231), der "aufscheucht, was sich soeben gesetzt hat, umstößt, was als feststehend galt." (S.231) Er hat der Welt entsagt und lebt und wirkt in der Stille und aus der Stille.

Die aufrührerische Komponente im Wesen des "Meisters" im Sinne der Bibel-Stelle Mt.10,34, daß Jesus nicht gekommen sei, Frieden über die Erde zu bringen, sondern das Schwert, ist mit dem Bild des Guru unvereinbar.²²

Der "Meister" ist also nicht identisch mit dem weltflüchtigen Guru, sondern sein Tun und Lassen ist auch im Hier und Jetzt verankert; er ist eine Mischung aus "Himmel" und "Erde", wie Dürckheim sagen würde, ein Mittler zwischen beiden und eine Gestalt, die aus der "Mitte" heraus wirkt. Hiermit kommen wir zu einer weiteren begrifflichen Grundfigur Dürckheims, derjenigen der "Mitte".

4. "Wann ist der Mensch in seiner Mitte?"

Die Fragestellung Dürckheims: "Wann ist der Mensch in seiner Mitte?"²³ illustriert wieder die Tendenz des Dürckheimschen Denkens, das auf Integration, Synthese angelegt ist, m.a.W. sein kon-zentrisches, d.h. um ein Thema kreisendes und zugleich auf eine geheime innere Mitte gerichtetes Denken. Was und wo ist diese Mitte im Menschen?

Auch in diesem Begriff spiegelt sich das für Dürckheim typische personal-transzendente Menschenbild,

daß der Mensch erst dann ganz in 'seiner' Mitte ist, wenn er aus einem Überweltlichen heraus, an dem er selbst in seinem Wesen teilhat und das ihn letztlich überhaupt erst zum Menschen macht, in der Welt ist. (S.219)

Das In-der-Mitte-Sein ist ein personales Phänomen, "das, was im Zentrum des persönlichen Lebens und Erlebens steht, das, worum das Leben des Subjektes kreist." (S.222) Drei Grundanliegen sind es, um die das Leben kreist:

1. Die Sorge des Menschen zu leben und zu überleben.
2. Die Suche nach einem tragenden Sinn des Lebens.
3. Das Streben nach menschlicher Gemeinschaft, die Sehnsucht nach Liebe und Geborgenheit.

Diese "Dreieinheit seiner Grundanliegen" (S.223) sind Vorbedingungen, Minimalforderungen für sein In-der-Mitte-Sein, noch keine Garantie für eine dauerhafte Verwirklichung dieses Zustandes. Solid verwurzelt ist der Mensch erst, wenn die "Dreieinheit des Seins" hinzukommt:

Das Sein als ungeschiedene Fülle, inbildliche Ordnung und alldurchwaltende Einheit. In dieser Dreieinheit bekundet sich das Sein als das Große Leben im kleinen Leben, als Transzendenz in der Immanenz, als überweltliche Wirklichkeit in der Welt, als das Unbedingte im Bedingten, als das Wesen im Selbst. (S.225)

Der Rekurs auf das Mysterium des Seins wird wieder zum tragenden Grund menschlicher Existenz gemacht - eine charakteristische Sichtweise für das Seins-Denken Dürckheims.

Der Mensch ist dann in seiner "Mitte", wenn der Prozeß des Offenbarwerdens des im Wesen des Menschen anwesenden und zur Verwirklichung drängenden Seins in Gang gekommen ist. Ziel dieser Entwicklung ist es, die "Dreieinheit des Seins" im eigenen Gestalten und Wirken bewußt werden zu lassen als "tragende Kraft, sinnerfüllende Gestalt und schöpferisch-erlösende Liebe". (S.226)

Der Weg zu dieser Mitte ist der Weg der Initiation:

Der initiatische Weg ist die von Seinserfahrung ausgehende, Schritt und Schritt fortschreitende Einweihung und Einweisung in die gesetzliche Folge der Stufen, in der der Mensch aus der Oberflächenexistenz seines natürlichen Bewußtseins vordringt in die Tiefen jenes Bewußtseins, in denen sein Wesen, d.h. das in ihm lebendige, überweltliche Sein, als Erlebnis und Wirkkraft aufgehen kann. (S.236)²⁴

Dieser Prozeß des "Einlassens des transhumanen Wesens in humane Selbst" wird als ein nie endender beschrieben, er vollzieht sich in den Stufen von "Erlebnis, Einsicht, Übung". (S.236)

Das Erlebnis einer Seinserfahrung beschreibt Dürckheim in metaphernreicher Sprache als eine

alles verwandelnde Erleuchtung. Es ist, als zer-risse ein Nebel, und schlagartig tut sich eine an-dersartige Farbigkeit, Fülle, Ordnung und Ganzheit auf. ... Solche Erlebnisse sind Sternstunden. Es gibt sie in verschiedener Tiefe, Dauer und Qualität. Sie überraschen uns mitten im grauen Alltag oder in leidvollen Grenzsituationen. Immer aber kennzeichnet sie eine in ihrer Unbedingtheit evidente Gültigkeit. (S.236)

Im 2. Stadium der Einsicht soll dieses Erleben be-festigt werden in der Erkenntnis, daß die "Seinserfah-rung als Ausgangspunkt einer Verwandlung ... eine le-benslange Arbeit erfordert." (S.238)

Diese Einsicht bzw. Erkenntnis ist aber nicht die des rationalen Bewußtseins, sondern gerade die Überwindung des fest-stellenden und "den Aufgang des Wesens im Selbst" behindernden "statischen Ich-Weltbewußtseins". (S.239) Ein zweiter Erkenntnis-schritt innerhalb dieser Stufe ist die tiefenpsychologische Bereinigung des Unbe-wußten im Menschen, die Integration der Schattenkräfte, d.h. der nicht zugelassenen, verdrängten Lebensimpulse, in das eigene Ich; er muß - um eine sinnfällige sprach-liche Wendung zu gebrauchen - mit sich selbst ins reine kommen. Dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Leiden: "Ein Kriterium dafür, daß der Mensch in seine Mitte gelangt ist, besteht darin, daß er leiden kann, nicht darin, daß er 'nicht mehr leidet'. Vom Wesen her meint Überwindung des Leidens: das Leiden im Leiden durch-leiden können." (S.241) Im Aufzeigen dieser konkreten Lebensfragen - oftmals ist diese Sicht durch eine ab-strakt-chiffrenhafte Sprache bei Dürckheim verstellt - tut sich der Psychotherapeut Dürckheim kund, als der er ja tätig ist.

Die Bewältigung dieser Problematik kann nur dauerhaft gelingen, wenn die gewonnene Einsicht in die Zusammen-hänge sich in planmäßiger, steter Übung realisiert.

Diese Übung, dieses Exercitium versteht Dürckheim als "Arbeit an der Weise, in der der Mensch nicht nur

innerlich lebt, sondern in der Welt da ist. Es ist dies immer auch die zuchtvolle Arbeit an der rechten Ordnung des Leibes." (S.241) Das In-der-Mitte-Sein erfordert die rechte Arbeit am Leibe, an einer "leiblichen Verfassung, die als durchlässige Form und geformte Durchlässigkeit das Hervorkommen des Seins in nie endender Verwandlungsbewegung ermöglicht und gewährleistet." (S.242) In Haltung, Spannung und Atem bekundet sich diese leibgemäße Verfassung und macht in dieser Dreieinheit das "exercitium ad integrum" (S.242) aus. Diese harmonische Leib-Ordnung hat ihren Sitz im Bauch- und Beckenraum, in der "Erdmitte des Menschen", im "Hara", wie die Japaner sagen.²⁵

Doch diese "Erdmitte" bedarf der polaren Ergänzung durch die "Himmelsmitte", die ihren Sitz - leiblich gesehen, oder, wie Dürckheim sagt, "raumsymbolisch gesehen" (S.247) - im Kopf hat und die geistigen Mächte, die "Logismächte" (S.248) im Menschen repräsentiert.

In seine wahre Mitte gelangt der Mensch erst kraft einer Integration von 'Himmel und Erde', und diese Mitte ist - raumsymbolisch gesehen - das Herz. Und erst, wenn in ihm dieses Herz aufgeht, kommt er, als der 'Sohn' von Himmel und Erde, in seine wahre Mitte. (S.248)

Diese "wahre Mitte" wird noch von einer Dimension her verstanden, die als "christlich" in einem ganz spezifischen Sinne zu bezeichnen wäre.²⁶

Die Rede ist davon, daß der Mensch

gnadenhaft auch einmal in der Begegnung mit seinem individuellen Wesen das Wesen aller Wesen erspüren, sich selbst gläubig in Einheit mit dem Prinzip aller Gestalt erfahren, mit Christus als dem 'Wort'. So also müßte man sagen, der Mensch ist dort in seiner Mitte, wo er sich in Einheit mit Christus weiß und aus ihm heraus lebt ... mit Christus ... nicht als 'Prinzip', sondern als göttliches Du. (S.252)

Dürckheim spricht in seiner Selbstdarstellung davon, daß seine Vorstellungen vom Menschen "aus einer freien christlichen Tradition hervorgewachsen"²⁷ seien, hier wird davon etwas deutlich.

Ziehen wir ein Fazit dieses III. Kapitels, so sollte festgehalten werden:

1. das für Dürckheims Menschenbild konstante Anliegen, den göttlichen Funken im Wesen des Menschen in seinem raum-zeitlichen Leben manifest zu machen als Prozeß immerwährender Wandlung;
2. diese Grundthematik in verschiedenen Aspekten ihre Ausformung findet, die alle auf Vereinigung, Einheit, ganzheitliches, kon-zentrisches, zur Mitte hinzielendes Denken ausgerichtet sind;
3. in dieser Grundtendenz noch einmal die Wurzeln Dürckheimschen Denkens zum Vorschein kommen (C.G. Jungs Archetypenlehre, Felix Kruegers Ganzheitspsychologie, Meister Eckharts Seinsbegriff) und
4. die Skizzierung einiger begrifflicher Konstanten Dürckheims hinführen will zu seiner eigentlichen initiatischen Anthropologie, die er selbst auch "metaphysische Erfahrungsanthropologie" nennt.

Fortsetzung der Gliederung zum 2. Hauptteil

IV. Die "metaphysische Anthropologie"

1. Methodische Vorbemerkung
2. Definition der metaphysischen Anthropologie
3. Die numinose Qualität der inneren Erfahrung
4. Der Begriff des Seins
 - 4.1 Etymologie
 - 4.2 Definition des Begriffes
 - 4.3 Zusammenfassung und kritische Analyse
5. Vergleich von Jaspers' Transzendenzbegriffs des "Umfassenden" mit Dürckheims "Seinserfahrung"
6. Die triadische Struktur der metaphysischen Anthropologie
 - 6.1 Die Dreieinheit des Seins als Ausdruck menschlicher Grundanliegen
 - 6.2 Die Dreieinheit des Seins
 - 6.3 Die Entwicklungsstufen des menschlichen Bewußtseins und die drei Ebenen des Ich-Bewußtseins
7. Dürckheims Anthropologie als Lebenskunde (Leibkunde)
 - 7.1 Das Exerzitium
 - 7.1.1 Lehre vom Leibkörper
 - 7.1.2 Lehre von der Urkraft
 - 7.1.3 Hara
 - 7.1.3.1 Haltung
 - 7.1.3.2 Atem
 - 7.1.3.3 Spannung
 - 7.1.3.4 Grundübung
8. Dürckheims Anthropologie als Wegkunde
 - 8.1 Zwischen Welt-Ich und Wesen
 - 8.2 Widerstand und Leiden auf dem Wege
 - 8.2.1 Problem des "Schattens"
 - 8.2.2 Die Rolle des Leidens
 - 8.3 Initiatisches Sein und das Problem der Personalität

- 9. Dürckheims Anthropologie als Wesenskunde
 - 9.1 Die Identität von Wesen und Erfahrung
 - 9.2 Die zwei Arten von Wesenserfahrungen
 - 9.2.1 Seinsfühlung
 - 9.2.2 Seinserfahrung
- 10. Sprachliche Reflexion und mystisches Erlebnis
 - 10.1 Anmerkungen zum Thema "Mystik"
 - 10.2 Möglichkeiten und Grenzen der Sprache
 - 10.3 Das Wort und die Dürckheimsche Seins-
erfahrung
 - 10.4 Das Wort und die christliche Mystik

IV. Die metaphysische Erfahrungsanthropologie Dürckheims

1. Methodische Vorbemerkung

Dieses Kapitel erfordert eine methodische Vorbemerkung, eine Standortbestimmung, die darüber Rechenschaft abzugeben hat, mit Hilfe welchen Verfahrens wir Aussagen über den zu erhellenden Sachverhalt zu gewinnen trachten.

Wir glauben, dem zu untersuchenden (geistesgeschichtlichen) Gegenstand am ehesten gerecht zu werden, wenn wir uns der verstehenden Methode Wilhelm Diltheys bedienen.¹

Das Dürckheimsche Weltbild fußt im Grunde auf einer Seins-erfahrung, an die nicht die Maßstäbe naturwissenschaftlicher Objektivität (Meßbarkeit, Überprüfbarkeit etc.) angelegt werden können, sondern der Zugang erschließt sich m.E. nur dem subjektiv - einfühlenden Verstehen; demgemäß sollen die Kriterien für die Beurteilung dieses Phänomens aus dessen individueller Gestalt abgeleitet werden und - wie es in der Intention der Methode liegt - apriorische oder wertmäßige Voraussetzungen so weit wie möglich hintangestellt werden.

Wir wollen also versuchen, nicht mit einem expliziten theoretischen Vorverständnis die Dürckheimsche Anthropologie anzugehen, sondern uns für die Einmaligkeit des Gegenstandes offenzuhalten.

Damit soll nicht einer unkritischen Rezeption der Dürckheimschen Thesen das Wort geredet werden, die Vergewisserung des "Erlebten" im "begrifflichen Denken" ist nach Dilthey gleichwohl Maßstab seiner Methode, d.h. die Gebote der Intersubjektivität und der dem Gegenstand gemäßen Objektivität sollen ebenso Beachtung finden wie die Einordnung der zu untersuchenden Phänomene in geschichtliche Sinnzusammenhänge (vgl. z.B. Parallele zu Jaspers' Existenzphilosophie).

2. Definition der metaphysischen Anthropologie

In seinem grundlegenden Frühwerk "Im Zeichen der Großen Erfahrung" (1950) definiert Dürckheim seine Anthropologie so:

Eine Lehre vom Sein und Dasein, Wesen und Selbstsein, Weg und Irrweg des Menschen, in deren Mittelpunkt sein Verhältnis zu dem Sein steht, das in der Großen Erfahrung aufgeht, ist eine 'Metaphysische Anthropologie'. Darunter verstehen wir eine Anthropologie, die nicht trotz, sondern gerade in ihrem metaphysischen Charakter in der Erfahrung gründet. Eine solche Lebens-, Wesens- und Weg-kunde des Menschen in Angriff zu nehmen, die von Seinerfahrung ausgeht, ohne sich in ihrem Seins begriff auf die Theologie zu stützen und ohne sich in ihrem Erfahrungsbegriff von der Naturwissenschaft einengen zu lassen, ist heute an der Zeit.²

Ein Konstituens dieser Anthropologie ist das Moment der Erfahrung. Dürckheim spricht deshalb auch von "metaphysischer Erfahrungsanthropologie". Dem normalen Sprachverständnis nach scheint in dieser Begriffskonstruktion ein semantischer Widerspruch zu liegen: Einerseits bedeutet "metaphysisch" jede mögliche Erfahrung übersteigend und sich dem Bereich des allgemein Erfahrbaren entziehend, andererseits hebt die Kategorie eben der "Erfahrung" auf Beobachtbarkeit und Mittelbarkeit des Gegenstandes ab. Fragen wir also kurz nach Struktur und Gehalt dessen, was Dürckheim mit "Erfahrung" meint, ja zur

'erkenntnistheoretische(n) d.h. in diesem Fall zugleich praktische(n) Voraussetzung ... einer solchen Anthropologie macht.' (S.15)

Unter Erfahrung versteht Dürckheim kein sinnlich-materielles Phänomen, das auf Wahrnehmung oder Erkennen der äußeren Wirklichkeit gerichtet ist, sondern das innere, subjektive Erleben des Einzelnen. Dürckheim kritisiert, daß der "Weg der inneren Erfahrung" (S.69) nicht mehr ernst genommen wird, ja gewisse geistige Strömungen den Menschen mit dem Bazillus der Skepsis infiziert haben. Er nennt das "naturwissenschaftliche, tiefenpsychologische und theologische Denken", denen er die Verächt-

lichmachung des "Subjektiven" vorwirft:

Sie sagen: Das, was der Mensch innerlich erlebe, sei ja nur 'subjektiv', sagen, es bedeute 'eigentlich' etwas anderes oder endlich: es sei vielleicht im psychischen Sinne echt und auch tief, bezeuge aber keineswegs schon an sich die angeblich pneumatische Wirklichkeit. (S.70)

Dürckheim fordert deshalb eine "Kultur der inneren Erfahrung", die den Menschen zu unterscheiden befähigt, "was er als ein in der Welt entstandener Charakter und darüber hinaus seinem metaphysischen Wesen nach ist". (S.71) Die Erfahrung dieser inneren, "pneumatischen Wirklichkeit" ist von unbezweifelbarer Evidenz, sie vergewissert ihn mit seiner Wesens-Identität, sie wird zur "gültigen Seinserfahrung", zum "Inbegriff jener Erfahrungen", deren Gehalt sich als solcher als das für den Menschen Letztwirkliche ausweist. Er vermag aus sich heraus den in die Abgründe des Zweifels und der Angst gefallenen Menschen zu verwandeln und in die Geborgenheit zu stellen." (S.14) Diese Argumentation, die sich auf eine innere Selbstgewißheit stützt, strahlt eine sicherlich nicht zu bestreitende Faszinations- und Überzeugungskraft aus³, muß jedoch einer kritischen Betrachtung unterzogen werden.

Die Kategorie einer inneren Erfahrungswirklichkeit nimmt in der Wert- und Denkhierarchie Dürckheims einen absoluten Rang ein, sie ist eine Instanz sui generis, gegründet in einer ausschließlich subjektiven Gewißheit. Der von Dürckheim schon angedeutete Vorwurf des Subjektivismus liegt nahe und kann m.E. vom wissenschaftlichen Standpunkt mit Recht erhoben werden. Das Insistieren auf ein rein subjektiv-individualistisch begründetes inneres Erleben hat den Charakter einer nicht mehr weiter hinterfragbaren existenziellen Entscheidung und kann deshalb als wissenschaftlich fragwürdige Methode angezweifelt werden.

3. Die numinose Qualität der inneren Erfahrung

Begreiflich wird diese Konzeption, wenn wir Dürckheims Kronzeugen und geistigen Vater ausfindig machen: Rudolf Otto und seine Auffassung vom Heiligen.

Der bekannte Marburger Theologe Rudolf Otto (1869-1937) versuchte in seinem Hauptwerk "Das Heilige" (Breslau, 1917) auf der Grundlage von religionspsychologischen Erkenntnissen das Wesen des "Heiligen" zu beschreiben und damit gleichzeitig zum mystischen Urerlebnis der "Religion" schlechthin vorzustoßen, dessen besondere Qualitäten er in den Begriff des "Numinosen" zusammenfaßte. Von einer Analyse des religiösen Gefühls ausgehend werden drei Aspekte des sich im Numinosen bekundenden religiösen Urerlebnisses unterschieden: Das Tremendum, das den Menschen im Angesicht des göttlichen Geheimnisses erschauern macht, das Fascinans, das als das beseligend Anziehende erfahren wird und das Augustum, das den Menschen die Erhabenheit des Göttlichen gewahr werden läßt.

Die Begegnung mit dem Numinosen kann in den verschiedensten Formen stattfinden: als religiöse Erkenntnis, als spirituelle Schau, als innere Erleuchtung etc. Das Heilige kann sich in allem Irdischen manifestieren, in personaler oder impersonaler Gestalt (Natur, Begegnung mit einem Menschen etc.) seine Transparenz erweisen. In einem Goethe-Wort bekundet sich diese numinose Auffassung alles Kreatürlichen: "Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis."

Im Anschluß an Otto hebt Dürckheim auch die beiden Seiten des Numinosen hervor: "das Tremendum und das Fascinosum"⁴, das er dann ausdrücklich so definiert:

Wir brauchen den Begriff 'das Numinose' für eine Qualität des Erlebens, die ein Berührtwerden durch eine andere Dimension anzeigt, eine Wirklichkeit, die den Horizont des gewöhnlichen Bewußtseins transzendiert. Dieses Transzendente kann befreienden oder zerstörenden, beglückenden oder erschreckenden Charakter haben. Immer aber bekundet sich in ihm eine als überweltlich empfundene Macht. (S.24)

Diese Macht wird als "höchstes Licht erfahren. ... es ist das göttliche Sein und große LEBEN," auf dessen Erfahrung, Bekundung und Bewährung der Mensch im Grunde angelegt und (hin-) gerichtet ist. Es ist die Richtkraft des Seins in unserem Wesen ..." (S.26) Die Erfahrung des Numinosen kann dem Menschen "überall begegnen" (S.27), vornehmlich die Sinnesbereiche können zu "Zeugen der Tiefe überweltlichen Seins" werden.⁵

Es stellt sich die Frage, ob dieses Numinosum von verabsolutierten Naturmächten noch zu unterscheiden ist und - auf den Menschen bezogen - ob eine so verstandene Transzendenz mit stark magisch-irrationalen Charakter als eine tragfähige Grundlage für eine gültige religiös-metaphysische Erfahrung betrachtet werden kann.

Die Einwände gegen Dürckheims Definition einer "metaphysischen Erfahrungsanthropologie", die eine innere, irrational-numinos akzentuierte Erfahrungswirklichkeit zum Schlüsselbegriff erhebt und mit dem Wesen des Menschen identifiziert⁶, werden m.E. zu Recht erhoben.

4. Der Begriff des Seins

Der andere grundlegende Begriff, der Dürckheims "metaphysische Erfahrungsanthropologie" konstituiert, ist der des "Seins".

Dieses "Sein" ist nach Dürckheim kein abstraktes Seien-des - deshalb auch keine Abgrenzung vom "Seins b e - g r i f f" der Theologie -, sondern ein in der "Großen Erfahrung" erlebtes, dem Menschen innegewordenes Sein.

Die Diskussion des Seinsbegriffes hat eine lange historische Tradition und gehört zu den Grundproblemen der abendländischen Philosophie und Theologie. Es würde den

Rahmen dieser Arbeit sprengen, auch nur die knappste Darstellung der Entwicklung des Seinsbegriffes in der Geschichte des abendländischen Denkens geben zu wollen, um etwaige Zusammenhänge oder Verbindungslinien mit Dürckheims Seinsverständnis aufzeigen zu können.⁷

Eine Parallele zu Dürckheims Auffassung vom Sein glauben wir ansatzweise ziehen zu können zu Carl Jaspers' existentialphilosophischem Denken. Einleitend jedoch eine Bemerkung zur Etymologie des Wortes "sein", die in diesem Fall ein bezeichnendes Licht auf die Verwendung dieses Ausdrucks bei Dürckheim wirft.

4.1 Etymologie

Das verbum substantivum "Sein" ist abgeleitet vom verbum "sein", das hauptsächlich in zweifacher Bedeutung im Deutschen vorkommt:

1. als Hilfsverb, wie in dem Satz "Das Wetter ist schön", in dem es als Prädikat der grammatischen Identitätsbestimmung dient, und
2. als eigenständiges Verb in der Bedeutung von "existieren, da-sein, vorhanden-sein". Die indogermanische Wurzel drückt dieses Vorkommen in der Wirklichkeit aus, die als der Grund des Wahren, Guten und Gültigen definiert wird. (Im Sanskrit "sant" = existent, wirklich, wahr, gut; der Superlativ "sattama" = das Beste.)⁸

Diese sprachgeschichtliche Wurzel verweist also auf eine essentielle Bedeutung des Wortes "sein", das die authentische Realität von etwas Existierendem bezeugen will.

Bewußt oder unbewußt knüpft Dürckheim an diese zweite, das Wesen eines Phänomens ausdrückende Bedeutung an. Er verwendet das Verb "sein" häufig in diesem Sinne, und zwar bezeichnenderweise oft dann, wenn er vom "Sein", von der "Seinserfahrung" handelt, wie im folgenden Bei-

spielsatz:

Doch bei der hier gemeinten Seinserfahrung geht es nicht um eine Vermehrung dessen, was der Mensch kann, sondern um eine Verwandlung dessen, der er ist zu dem hin, der er kraft seines Wesens, also seiner Teilhabe am Sein, sein kann und sein soll.⁹

Dieser philologische Exkurs sollte als erhellende Vorbemerkung zu Dürckheims Definition des "Seins" dienen, das immer im Zusammenhang mit der "Großen Erfahrung" gesehen werden muß.

4.2 Definition des Begriffes

Was versteht nun Dürckheim expressiv verhis unter "Sein"?

Er unterscheidet zunächst grundsätzlich zwischen dem "natürlichen Dasein" und dem "übernatürlichen divinen Sein"¹⁰, wir können nach geläufigem philosophischen Sprachgebrauch auch sagen: zwischen "Seiendem" und "Sein".

Diesen beiden Seinsformen sind zwei verschiedene Bewußtseinsformen zugeordnet: Das "gegenständliche Bewußtsein" ist auf das uns gegenüberstehende, dinglich Seiende gerichtet, das wir durch Beobachtung, Experiment und Berechnung in fortschreitendem Maße erkennen und unter unsere Herrschaft nehmen. Diese Weise des Bewußtseins hat die Tendenz, ihre Einflußsphäre über ihren Bereich auszuweiten und - begünstigt durch den rasanten Siegeszug der Technik und Naturwissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert - alles ihrem rationalen Zugriff zu unterwerfen.

Dieses "gegenständliche Bewußtsein" wurzelt in einem "übergegensätzlichen Bewußtsein" - auch "inständliches Bewußtsein" genannt -, das sich dem Erkennen des "Seins" zuwendet und ausschließlich dazu befähigt ist. Das "Sein" wird dabei als der innerste Grund des "Seienden" erfahren. Der Mensch ist von seiner anthropologischen Struktur auf diese wesenshafte, einheitstiftende "Große Erfahrung" angelegt, das Sein zu vernehmen, weil er in sei-

nem "Wesen" am "Sein" teilhat. Obwohl diese individuelle Teilhabe am Sein den innersten Personkern ausmacht, bleibt sie meist verschüttet, mit der Folge, daß der Mensch nichts von seiner Formkraft, die sich in Ordnung, Fülle und Einheit manifestiert (vgl. Kap.IV, 6.2), in seinem konkreten Leben verspürt. Es ist die vornehmste Aufgabe und eigentliche Bestimmung des Menschen, dieser Erfahrung des Seins zum Durchbruch zu verhelfen, sich zu öffnen für den "initiatischen Weg".

Wie definiert nun Dürckheim das "Sein"?

Das in der Großen Erfahrung aufgehende übernatürliche Sein ist nicht etwas nur 'Intrapsychisches', so wenig wie das Tao der Chinesen etwas nur 'Intrapsychisches' ist. Gemeint ist vielmehr das unser natürliche Leben durchwaltende und übergreifende Große Leben selbst. ... Das in der echten Seinserfahrung aufgehende Sein aber läßt sich niemals beschreiben. Es präsentiert sich dem seiner innewerdenden Menschen nicht als eine 'gegenüberstehende', gegenständlich faßbare Wirklichkeit; denn er ist es in seinem Wesensgrund ja selbst! In der echten Wesens- und Seinserfahrung ist der Erfahrende und das Erfahrene eins, richtiger gesagt: 'Nicht-Zwei'. (S.85)

Diese Bezugnahme auf das "Tao" verweist auf Dürckheims geistige Verwurzelung (vgl. Kap.II, Teil B) und bereitet die "positive" Bestimmung des "Seins" vor.

Was ist es also? Ja, das ist es eben, daß wir diese Frage ihm gegenüber überhaupt nicht stellen können, denn es ist überhaupt kein gegenständlich faßbares 'Etwas'. Woher wissen wir dann aber von ihm? Nur durch besondere Erlebnisse, die alle 'Gegenständigkeit' und unsere natürliche Bewußtseinsordnung in einer Weise transzendieren, die uns zu einem Leben in einer höheren Ordnung verwandeln. ... Wir sprechen hier also vom 'Sein' einzig und allein im Sinne des an sich selbst unfaßbaren, unbegreiflichen, übernatürlichen, überweltlichen Lebens- und Daseinsgrundes. (S.85/86)

4.3 Zusammenfassung und kritische Analyse

In zweifacher Hinsicht läßt sich dieses Seinsverständnis charakterisieren:

1. in seiner phänomenologischen Ausrichtung, d.h. das "Sein" wird nur in einer Erfahrung gegenwärtig, die wir als ontologische Erfahrung bezeichnen können, weil sie auf den logos tou ontou gerichtet ist. Ob diese Erfahrung schon als echt religiös zu bezeichnen ist, soll an dieser Stelle noch nicht entschieden werden. (Die Frage nach der personalen oder impersonalen (apersonalen) Dimension und somit nach der monistischen oder theistischen Ausprägung dieser Erfahrung soll in Kap.V behandelt werden.)
2. in seiner taoistisch-buddhistischen Provenienz, d.h. in seiner die Gegensätzlichkeit logisch-kausalen Denkens übersteigenden, die Wesens-Einheit des altchinesischen "Tao" betonenden Auffassung. Der unsagbare Ur- und Wesensgrund wird im Zen-Buddhismus mit vielen Ausdrücken umschrieben, darf aber in seiner Konzeption als mit dem "Tao" prinzipiell identisch bezeichnet werden.¹¹

An diese Darstellung sollen noch zwei vorläufige kritische Bemerkungen geknüpft werden.

1. Der erste kritische Einwand aus logischer Sicht betrifft die Essenz dieses Seinsbegriffs und läßt sich mit einer Überlegung des Philosophen Anton Neuhäusler deutlich machen, welche die Unvereinbarkeit eines "wesenlosen" qualitätslosen Sein einerseits und den sich in der Seinserfahrung manifestierenden wesenhaft-personalen Seinsqualitäten von Einheit, Sinn etc. andererseits aufzeigt: "Es wäre unsinnig, das ursprünglich Seiende als absolut wesenlos, als totales Neutrum zu denken: nur ein Sein, das selbst schon Wesen ist, kann Wesen hervorbringen."¹²

Wir fügen die Frage hinzu: Wie sollte eine in einem "wesenlosen" Sein gründende "Seinserfahrung" dem Menschen Lebensimpulse und inspirierende Formkraft geben können?

2. Der zweite Einwand zeigt m.N. das prinzipielle Dilemma Dürckheims auf - und mithin aller "Mytiker" -, über einen Begriff wie dem "Sein" Aussagen machen zu wollen, der sich dem sprachlichen Zugriff entzieht, bzw. über ein mystisches Einheitserlebnis, das kein hinzukommendes Zweites, nämlich die Reflexion darüber, duldet.

Es gelingt Dürckheim nicht, Aussagen über das "Sein" zu substantiieren, sie werden oftmals zu Leerformeln und die Prädikation, das "übernatürliche Sein sei ... das übergreifende Große Leben selbst" (vgl. Zitat oben) klingt fast wie eine Tautologie. Wenn wir uns bei der Beurteilung der Problematik an das Wort von Immanuel Kant halten: "Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind", so versucht Dürckheim zwar "Anschauungen" bzw. Erfahrung zu vermitteln (vgl. die numinosen Qualitäten im Sinnesbereich), aber die Begriffe werden zum Teil hypostasiert und haben nur mehr sich selbst zum Gegenstand. Nehmen wir beispielsweise folgenden Satz: "Das Sein, um das es hier geht, ist etwas ganz anderes ... ist überhaupt kein gegenständlich faßbares 'Etwas'." (Hervorhebungen von "etwas" stammen von Dürckheim, Zitat vgl. oben) Die hier angerissene Problematik des Verhältnisses von Sprache und Mystik wird in Kap.IV, 10 vertieft.

Zum Abschluß wollen wir jedoch einschränkend sagen, daß die hier vorgebrachte Kritik sich nicht auf die Kompetenz eines Erfahrenen, einer "Seinserfahrung" teilhaftig Gewordenen, berufen kann und vom Standpunkt des Adepten als irrelevant abgetan werden kann. Aber dieser Zustand offenbart gerade die Notwendigkeit, "religiöse" Erfahrung durch klärende Reflexion zu ergänzen und soweit wie möglich abzusichern.

5. Vergleich von Jaspers' Transzendenzbegriff des "Umfassenden" mit Dürckheims "Seinserfahrung"

Aus der Geschichte des modernen Seinsbegriffes könnte dem Dürckheimschen Seinsverständnis das ontologische Denken von Karl Jaspers vergleichsweise an die Seite gestellt werden. Dieser Versuch liegt nahe, weil Dürckheim selbst die Existenzphilosophie als hoffnungsvollen Ansatz zu einer zeitgemäßen Anthropologie bezeichnet hat. "Ja vielleicht ist sie (= die "Metaphysische Anthropologie") im Westen zum ersten Male wirklich 'an der Zeit', und die Tiefenpsychologie sowohl wie die Existenzphilosophie unserer Tage ist voller hierher gehöriger Ansätze!"¹³

Der diesem Vergleich zugrunde liegende Text von Jaspers stammt aus dem Jahre 1947, Dürckheim definiert seine Anthropologie als "Lebens-, Wesens- und Weg-Kunde" ebenfalls unter dem Eindruck der Nachkriegssituation und der noch nachwirkenden existenziellen Betroffenheit der überstandenen Ereignisse.¹⁴

Der Ansatz im Denken sowohl von Jaspers als auch von Dürckheim muß von diesem zeitgeschichtlich bedingten Hintergrunde her gesehen werden; beider Denken geht von der Grundbefindlichkeit des Menschen aus, sie sind "existierende Denker", wie Kierkegaard den aus dem inneren Berührtsein der eigenen Situation heraus fragenden Philosophen bezeichnet; die Intention ihres Denkens ist existenzerhellend, d.h. es ist nicht primär auf Erkenntnis von Gegenständen gerichtet, sondern überschreitet (transzendiert) alle fixierende Welterkenntnis und will Licht in das Dunkel menschlicher Existenz bringen. Bei Dürckheim läßt sich dieses Bemühen schon an Themen seines Werkes "Im Zeichen der Großen Erfahrung" ablesen: "Das Große und das Kleine Leben", "Die Achse des Menschseins", "Die Große Sehnsucht", "Der Weg in die Reife", "Das Tor der großen Verzweiflung".

Jaspers geht in seinem Seinsdenken vom Unterschied zwi-

schen dem wissenschaftlichen und philosophischen Denken aus. Wissenschaftliches Denken zielt auf das Erkennen eines bestimmten Objektes ab, ist Orientierung in der Welt und bleibt notwendigerweise partikular und un-abgeschlossen. Philosophisches Denken versucht die Un-haltbarkeit und Fragwürdigkeit eines wissenschaftlichen Weltbildes einsichtig zu machen - noch dazu, wenn es sich als absolut versteht -, sein Bemühen richtet sich auf die Erhellung menschlicher Existenz. Diese läßt sich nicht gänzlich zum Gegenstand menschlicher Erkenntnis machen. Deshalb kann über sie nicht in der Weise gesprochen werden wie über ein wissenschaftlich erforschbares Objekt, sondern über die wesenhafte Wirklichkeit des Menschen läßt sich nur in der Sprache existenzerhellenden Philosophierens reden. Diese besteht nicht aus Begriffen, die faktisches Wissen oder unmittelbar Erfahrenes an den Verstand weitergeben, sondern es handelt sich um zeichenhafte Begriffe, sie gehören zur "Sprache der Chiffren" (S.83); sie sind die Sprache der Transzendenz, sie rufen verborgene Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung an und machen uns den "Grund der Wirklichkeit, die uns nur in hohen Augenblicken fühlbar und gewiß ist", bewußt. (S.83) Ein solcher ursprunghafter Begriff ist der des "Umgreifenden".

Das "Umgreifende" ist Chiffer für Transzendenz, es "kann nicht als Gegenstand bestimmt und aus einem anderen abgeleitet werden. Hier gelten Symbole und Mythen ... Bilder, die das Rätsel aussprechen und steigern, nicht lösen." (S.87)

Niedere Formen der Transzendenz sind das "Ich" und die "Welt", indem jenes umgreift, was Gegenstand des Bewußtseins ist, jedoch von der Welt umgriffen wird, insofern es Bewußtsein in der Welt ist.

Es sind zu unterscheiden die Transzendenz aller Weisen des Umgreifenden (Ich und Welt, M.B.) und die eigentliche Transzendenz ... das Umgreifende schlechthin, das Umgreifende alles Umgreifenden. Sie ist von einem ursprünglich einzigen Gehalt. Sie ist ... die

Transzendenz aller Transendenzen. ... Die eigentliche Transzendenz ist nicht erkennend zu erreichen, sondern ist nur existentiell zu erfahren als ein sich Schenkendes ... sie ist die eigentliche Wirklichkeit, in der Ruhe und Grund zu finden ist. (S.101/102)

Das Verhältnis von Existenz und Transzendenz definiert Jaspers so:

Transzendenz ist für Existenz das Andere, an dem sie ihren Halt hat. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich es nicht durch mich selbst. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Wo ich eigentlich ich selbst bin, weiß ich, daß ich mir geschenkt werde. Je entschiedener meine Freiheit mir bewußt wird, desto entschiedener zugleich auch die Transzendenz, durch die ich bin. Ich bin Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als um die Macht, durch die ich ich selbst bin. (S.103)

Gibt es einen Gehalt dieser Transzendenz, in welcher Gestalt zeigt sie sich?

Wie schon oben erwähnt, sie läßt sich nur gleichnishaft vergegenwärtigen.

Das Sprechen von ihr findet keinen festen Punkt. Wenn aber Transzendenz auch in keinem Gedanken, keiner Gestalt, keinem Bild, keiner empirischen Realität erreicht wird, so ist sie doch als das eigentliche Sein gegenwärtig, für das alle jene Gedanken, Gestalten, Bilder, Realitäten Gleichnisse sein können. (S.104)

Jaspers unterscheidet 4 "Grundcharaktere der Transzendenz" (S.103) in der abendländischen Geistesgeschichte:

Sofern wir die Transzendenz denken als das Umgreifende, nennen wir sie das Sein. Es ist das Sein, das bestehend, unwandelbar, täuschungslos ist. Aber es ist als dieses ruhige dieses freilassende Sein nur für das abstrakte transzendierende Denken.

Sofern wir mit der Transzendenz leben, ist sie die eigentliche Wirklichkeit. Sie ist uns fühlbar als das uns wesentlich Angehende, das uns Anziehende, Haltgebende.

Sofern in dieser Wirklichkeit ein Forderndes, Herrschendes, uns Umfangendes zu uns spricht, nennen wir die Transzendenz Gottheit.

Sofern wir als Einzelne uns persönlich getroffen wissen, als Person zur Transzendenz als Person einen Bezug gewinnen, nennen wir sie Gott. (S.104)

Wo ist Dürckheims Transzendenzbegriff in diese Nomenklatur einzuordnen? Die ersten 3 Grundformen kommen in Dürck-

heims Seinsverständnis vor, "Gott" nur mit Vorbehalt (vgl. Kap.VI).

Dürckheim grenzt sich von dem abstrakten, spekulativen Seinsbegriff - wie er sagt: der Theologen - ab, beruft sich vielmehr auf das Sein als erfahrene Wirklichkeit, also auf das uns nach Jaspers "wesentlich Angעהende, Haltgebende". Die dritte Variante der Transzendenz als Gottheit repräsentiert sich in der numinosen Qualität des Dürckheimschen Transzendenzbegriffes.

In welchem Verhältnis stehen diese traditionellen Grundformen der Transzendenz zu Jaspers' "eigentlicher Transzendenz"?

"Als Sein, Wirklichkeit, Gottheit, Gott wird zwar Transzendenz kein Gegenstand, aber die Namen weisen hin auf die Erfahrung, in denen sie berührt wird." (S.104) Transzendenz offenbart sich also nie ganz, sondern gibt sich als "unterscheidbare Erfahrung" kund im "Lesen der Chifferschrift in allem, was uns gegenständlich und was uns erlebbar wird, d.h. die Erfahrung der Transparenz der Dinge dadurch, daß sie wie eine Sprache der Transzendenz uns verständlich werden in dem Maße und der Kraft, als wir existentiell werden." (S.104/105) Dieses bewirkt eine

Verwandlung des Seinsbewußtseins durch Transzendenz, indem wir offenwerden für die Weite des Umgreifenden und in ihm für die Ursprünge, damit in der Tiefe der Grund selbst für uns wirksam werde. ... Ist die Transzendenz fühlbar geworden, so kann sie das werden, woraus ich lebe und wohin ich sterbe. Sie allein kann die tiefste Erschütterung erwirken, sie allein Ruhe geben. ... Es verwandelt sich daher alles in uns, wenn wir das Umgreifende, das das Sein selbst ist, nicht mehr nur als Welt, sondern als Transzendenz ansprechen. (S.105)

Hier glauben wir Dürckheim reden zu hören vom tiefgreifenden Wandlungsprozeß des Menschen, der sich dem "initiatischen Weg" geöffnet hat!

Aber halten wir nochmals zusammenfassend das Transzendenzverständnis von Jaspers und Dürckheim kritisch gegenüber: Sie stimmen m.E. darin überein

1. daß Transzendenz nur im existenziellen Vollzug erfahren werden kann
2. daß das "Umgreifende alles Umgreifenden" bzw. das "Sein" der letzte und tragende Grund der Wirklichkeit und der Existenz des Menschen sind.

Sie unterscheiden sich darin, daß

1. nach Jaspers keine Unmittelbarkeit menschlichen Daseins zu seinem Sein, seinem transzendenten Grunde möglich ist, daß die Transzendenz "in allem Hellwerden doch noch verborgen bleibt" (S.104), sich also nicht in der "Dreieinheit des Seins" manifestiert und im Leben des Menschen Mächtigkeit gewinnt, wie bei Dürckheim. Daraus folgt, daß
2. keine Einheitserfahrung stattfindet, wie Jaspers sie als Möglichkeit der Transzendenz beschreibt: Daher ist in uns der unstillbare Drang zum Sein. Er führt entweder zur mystischen unio mit der Transzendenz auf einem Wege, der an allen Gegenständen vorbeiführt, sie preisgibt und direkt auf den Grund trifft, mit dem das Einswerden gegenstandslos, sprachlos, bildlos unter Verschwinden von Ich und Welt geschieht. (S.101)

Jaspers hält demgegenüber daran fest: Der Mensch partizipiert seinem Wesen nach nicht am göttlichen Sein und ist mit diesem in seinem Grunde nicht identisch: "Die Welt im Ganzen ist nicht in uns gegenwärtig. Wir sind nicht alles." (S.86)

Dieser Exkurs in die Existentialphilosophie Jaspers' macht sowohl den weltanschaulichen Hintergrund des Dürckheimschen Welt- und Menschenbildes als auch die (zeit)-geistesgeschichtliche Verwurzelung seines Denkens deutlich.

6. Die triadische Struktur der metaphysischen Anthropologie

Die Anthropologie Dürckheims weist eine triadische Struktur auf. Wir versuchen sie - im Dürckheimschen Sinne - als Lebens-, Weg- und Wesenskunde darzustellen. Das im folgenden theoretisch in verschiedene Aspekte ausgefaltete Dürckheimsche Welt- und Menschenbild fußt im Grunde auf einer Seinserfahrung, die als innere Erfahrung empirische Gültigkeit für sich in Anspruch nimmt und somit nicht als metaphysische Spekulation oder naiver 'Glaube' abgetan werden möchte.¹⁵

Erst wenn wir die innere Erfahrung wieder ernst nehmen, werden wir nach Dürckheim durch die Oberflächenstruktur unseres Daseins in die Tiefendimensionen unseres Wesens eindringen zu dem überraumzeitlichen, a-rationalen, göttlichen Grund, der den Menschen für seine immanente Ganzheit und Einheit durchsichtig macht.

Der triadische Aufbau seines Werkes ist sicher keine zufällige Äußerlichkeit, sondern hat tiefere symbolische Bedeutung. Ohne in Spekulationen über den symbolischen Gehalt der Dreizahl eintreten zu wollen, kann man m.E. darin wieder die Tendenz im Dürckheimschen Denken zu einer synthetisch-synoptischen Schau der Dinge konstatieren, zu einer ganzheitlichen Betrachtungsweise des Menschen, wie sie in der Trichotomie von Leib, Seele und Geist ihren anthropologischen Ausdruck findet.¹⁶

Bevor wir die Anthropologie Dürckheims als Lebens-, Weg- und Wesenskunde aufzeigen, soll der triadische Aufbau an den Grundformen "Sein" und "Bewußtsein" demonstriert werden.

6.1 Die Dreieinheit des Seins als Ausdruck menschlicher Grundanliegen

Der Mensch wird von einem dreifachen Impuls bestimmt: Im

Dasein wirkt der Impuls des Menschen zur Selbsterhaltung und in der Sorge zu überleben, im Sosein wirkt der Impuls, sich in seiner Besonderheit, in seiner Individualität zu entfalten, sich in sinnvoller Weise zu verwirklichen und zu vollenden, im Ganzsein wirkt der Impuls, sich in seiner Besonderung wieder aufzuheben, sich der Geborgenheit und des "Aufgehobenseins in einem ihn umgreifenden Ganzen" zu vergewissern. Menschliches Sein schwingt also zwischen den beiden Polen von Werden und Entwerden: Das Werden bezeugt sich in der Kraft zum Bestehen des Daseins und dem Streben nach gestalthafter Ordnung und Realisierung eines Lebenssinns; Entwerden bezeugt sich in der Sehnsucht nach einer Lebensform, in der der Mensch Erlösung vom Selbst in der All-Einheit des Seins findet. Menschliches Leben ist nur wesensgemäß, wenn es diesen universal gültigen Lebensrhythmus beachtet, d.h. wenn es den Kräften der Selbstbehauptung ebenso kaum gibt wie den Kräften der Selbsthingabe. Entfaltung und Ein-faltung müssen im Leben des Menschen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen, sonst verfehlt der Mensch seine Wesensmitte. Der dreifache Seinsimpuls bedeutet für die Struktur des Selbstes die Einheit von Ich (Dasein), Geist (Sosein) und Seele (Ganzsein). Das Ich strebt gemäß seiner Verwurzelung im triebhaften Dasein nach Besitz, Geltung, Macht, Sicherheit und Daseinsgrenz. Als animal rationale schafft der Mensch gültige Formen in Gestalt von Ordnungs- und Wertsystemen, er wird zum Begründer und Träger objektiver Werte und kultureller Normen. Als Seele bewahrt der Mensch die Sehnsucht nach der erlösenden Einheit. "Ich" und "Geist" sind dem Weltlich-Endlichen verpflichtet, die "Seele" dem Unendlichen, Transzendenten. Die Trias von Ich-Geist-Seele repräsentiert die hierarchische Struktur des Selbstes, in welcher die Kräfte des Ichs und des Geistes trennender Natur sind (Subjekt-Objekt-Spaltung), die Kräfte der Seele verbindend-einigender Natur.

6.2 Die Dreieinheit des Seins

Der dreifache Impuls, der alles Lebendige beseelt, hat seine Wurzel im überweltlichen Sein, das als "ungeschiedene Fülle, inbildliche Ordnung und alldurchwaltende Einheit ... sich als das Große Leben im kleinen Leben, als Transzendenz in der Immanenz, als überweltliche Wirklichkeit in der Welt" bekundet.¹⁷

Das überweltliche Sein figuriert als Urbild, als platonische Idee für das Dasein des Menschen; darüberhinaus hat für Dürckheim das Sein eine metaphysisch-religiöse Dimension:

In allen Religionen der Erde wird das Sein in seiner Dreieinheit in den Attributen der Gottheit verehrt. So im Christentum als Offenbarung von Macht, Weisheit, Güte des Vatergottes. Sie scheinen auf in den drei Schätzen des Buddhismus: Buddha, Dharma (das Gesetz), Sangha (Gemeinschaft der Jünger); in den drei Insignien der Gottheit im Shinto: Schwert, Spiegel und Edelsteinkette etc. ... Was immer aber der Mensch in seinen Götterbildern als das 'Höchste' verehrt, ist die in der Gottheit draußen geschaute Dreieinheit des 'Tiefsten', was er in gnadenvollen Stunden in sich selbst als transzendente Wirklichkeit wahrnimmt: die unbegreifliche Fülle eben einer überweltlichen Kraft, Sinnhaftigkeit und Liebe, die seinem Wesen inhärent sind, seinem 'Wesen' als der individuellen Weise, in der in ihm das Sein anwesend ist.¹⁸

Bezeichnend ist hier wieder die nicht unproblematische Perspektive einer vereinheitlichenden Sicht der Religionen und der universale Heilscharakter der transzendenten Selbstverwirklichung des Menschen (vgl. Kap.V).

6.3 Die drei Entwicklungsstufen des menschlichen Bewußtseins und die drei Ebenen des Ich-Bewußtseins

Die Grundformen von Dasein, Sosein und Ganzsein sind zu sehen auf dem Hintergrund eines entsprechenden Bewußtseinsstandes, einer bestimmten Stufe der Bewußtseinsentwicklung des Menschen. Das Offenbarwerden des Seins im Dasein setzt eine spezifische Bewußtseinsverfassung vor-

aus, das sog. "inständliche Bewußtsein", in welchem "Sein und Bewußtsein im Innesein in eines zusammenfallen."¹⁹

Dürckheim unterscheidet, entwicklungsgeschichtlich gesehen, drei Stufen des Bewußtseins. Die erste Stufe ist das elementare, noch weitgehend vom Instinkt geleitete Bewußtsein. In Anlehnung an J. Gebser spricht Dürckheim hier von der "praementalen Stufe" des Bewußtseins.²⁰

Der Mensch verhält sich auf dieser Stufe noch mehr rezeptiv-schauend als intellektuell planend und gestaltend, er lebt noch in Harmonie und ineins mit der Natur. "Sein Bewußtsein ist Ausdruck ungeteilten Lebens." (S.110)

Auf der zweiten Stufe ist der innige Kontakt mit der Natur, die "Führung mit dem Sein" (S.111) verlorengegangen. Die "mentale Stufe" des Bewußtseins ist die Bewußtseinsform des Ichs. Dieses ist gekennzeichnet von der "Entwicklung und Ausbildung des gegenständlichen und gegensätzlichen Bewußtseins". (S.111) An die Stelle des mythisch-praementalen Schauens und Erfahrens tritt das rationale Fölgern und Denken in Gegensätzen. Diese Stufe des Bewußtseins, das sich als "ichständliches Bewußtsein" im Hier und Jetzt fixiert und rational verabsolutiert, läßt sich auf der Ebene des Ichs wieder in drei Entwicklungsphasen untergliedern. Das gegenständlich - ichständliche Bewußtsein hat sich als dominierende Bewußtseinsform aus der Entwicklung des abendländischen Denkens herausgebildet und beherrscht weitgehend unser Zeitalter. Begriffliches Denken und ein damit korrespondierendes objektivierendes Bewußtsein haben den Menschen einerseits zur Auseinandersetzung mit der Welt befähigt und zu bahnbrechenden Erkenntnissen auf dem Gebiete der Wissenschaften und zur immer weiter fortschreitenden Beherrschung der Natur durch die Technik geführt.

Diese rationale Struktur der Ichwirklichkeit treibt andererseits den Menschen immer tiefer in den Gegensatz

von Ich und Welt, er verliert die Fühlung mit seinem wahren Wesen, "er verdrängt sein Wesen und seine Verankerung im Sein und liefert sich ganz der Auseinandersetzung mit der Welt aus, um in ihr zu bestehen, sie zu ordnen und zu meistern. Dies treibt ihm immer mehr in die Entfremdung vom Sein." (S.111)

Die Vorherrschaft des rationalen Tatsachenbewußtseins birgt für den Menschen die Gefahr, zum geistig- und seelenlosen Roboter einer hochtechnisierten Umwelt zu werden; der Mensch flüchtet deshalb häufig ins andere Extrem, d.h. in die Scheinwelt einer reinen Innerlichkeit. Das Emotionale gewinnt hier die Überhand und der Gegensatz von Ich und Welt wird nun ersetzt von einem konturlosen, ungestalteten übermächtigen inneren Erleben, der Mensch löst sich in Gefühl auf. Dürckheim nennt diese Ebene die "zuständliche" Bewußtseinsform, die einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Welt mangels gestaltender Energien nicht mehr fähig ist.

Nachdem das Vertrauen des Menschen auch in diese Bewußtseinshaltung erschüttert worden ist, macht er sich auf die Suche nach einer gültigen Erfahrung, die jenseits alles bisher Begriffenen steht, und die ihm nur in Grenzsituationen widerfährt, in denen alle bisherigen Werte und Normen brüchig und hinfällig werden.²¹

Organ einer solchen "Großen Erfahrung" ist das "inständliche Bewußtsein". Es ist diejenige Bewußtseinsform, in der alle Gegensätzlichkeit von Ich und Welt bzw. subjektivem und objektivem Erleben in einer übergegensätzlichen Einheit aufgehoben ist, in der der Mensch sich des bergend-schöpferischen Seinsgrundes, an dem er selbst in seinem Wesen teilhat, inne wird. Das "inständliche Bewußtsein" hat die leidvolle Erfahrung der Gegensätzlichkeit zur Voraussetzung, umgreift diese jedoch und verwandelt den Menschen zu neuer schöpferischer Gestaltung.

Lebt das Übergegensätzliche im Innesein 'inständlich' weiter, gewinnt auch das Leiden an den Gegensätzen

eine andere Bedeutung. Denn in allem spürt der Mensch nun das schöpferisch-erlösende Sein, das, was auch immer ihm nun geschieht, ihn heimliebt in den all-einen Grund, um ihn mit der Kraft der Verwandlung aufs Neue in die Welt zu entlassen. (S.113/114)

Die Integration der dualen Struktur unseres gegenständlich-fixierenden Bewußtseins ereignet sich nicht durch Denken, sondern durch eine grundlegend neue Erfahrung - Dürckheim nennt sie die "Große Erfahrung" - die den Menschen verwandelt durch die sich in der Welt manifestierende Dreieinheit der Fülle, Ordnung und Einheit des Seins und die ihm ein qualitativ anderes, höheres, alle Vernünftigkeit übersteigendes Begreifen zuteil werden läßt. Das "inständliche Bewußtsein" leitet auf die entwicklungsgeschichtlich dritte Bewußtseinsstufe über, die alles rational-mentale Denken überformt in einem neuen, "postmentalalen Bewußtsein". (S.113) Der Mensch hat die volle Totalität und Transparenz seines Wesens erreicht;

das Aufgehen des inneren Auges, das Sein und Dasein vereint sieht. Hier wird es möglich, das gegensätzliche Dasein nicht mehr im Gegensatz zum nichtgegenständlichen Sein zu empfinden, sondern das erfahrene Sein im Dasein selbst wahrzunehmen. (S.113)

7. Dürckheims Anthropologie als Lebenskunde (Leibkunde)

Im folgenden soll der lebenskundliche Aspekt der Dürckheimschen Anthropologie aufgezeigt werden. Es sei nochmals betont, daß die Aufteilung der metaphysischen Anthropologie in 3 verschiedene Aspekte aus methodischen Gründen, d.h. im Interesse einer Herausarbeitung einer klaren Struktur erfolgt. Im Grunde genommen sind die Trias Lebens-, Weg- und Wesenskunde eng miteinander verflochten, sie bilden eine wesensmäßige Einheit, weil die meta-

physische Anthropologie - wie gezeigt - in einer Seins-
erfahrung wurzelt, die den Menschen auf den inneren Weg
zur Verwandlung drängt, der ihn seines Wesens innwerden
läßt. Die Voraussetzung, um der Dreieinheit des Seins in
Gestalt und Fülle, Ordnung und Einheit teilhaftig zu wer-
den, ist eine bestimmte Verfassung des Leibes, die zu-
gleich "durchlässige Form" und "geformte Durchlässigkeit"
ist.²²

Dürckheim unterscheidet zwischen Leib und Körper. Der
Körper, den man hat, ist ein Instrument,

mit dem man in der Welt bestehen, sich durchsetzen
und etwas leisten muß. So wird er 'geübt', das heißt
trainiert und behandelt wie ein Apparat, der in Ord-
nung, haltbar, elastisch und 'gut geölt' sein muß,
um leistungsstark und reibungslos zu funktionieren.
(S.170)

Eine körpergemäße Verfassung orientiert sich an den welt-
gemäßen, natürlichen Eigenschaften von physischer Gesund-
heit, Leistungskraft und Schönheit. Wo der Leib als
"Medium transzendentaler Transparenz" (S.170) gesehen
wird, meint man

den ganzen Menschen als Person in der Weise, in der
er sich nicht nur erlebt, sondern darlebt, das heißt
dar-leibt. ... So verstanden ist der Leib das Ganze
der Gestimmtheit und Gebärden, in denen der Mensch
sich selbst als die ihrer selbst bewußt und zugleich
die Welt erleben und in ihr handelnde Person fühlt,
ausdrückt und darstellt, in Raum und Zeit besteht
oder untergeht, sich zum wahren Selbst hin verwirk-
licht oder verfehlt. (S.171)

Der Leib wird hier in den Dienst des inneren Weges ge-
nommen, die Dar-leibung ist Ausdruck des "dritten Leib-
gewissens", das die "Transparenz für die uns innewoh-
nende Transzendenz" meint. (S.173)²³

Lebenskunde wird also hier als Leibkunde verstanden, der
Leib als Medium, sich als Person zu verwirklichen, Leib-
erfahrung als Weg zur Selbsterfahrung. Die etymologische
Verwandtschaft der Wörter 'Leib' und 'Leben' mag als Re-
flex dieses inneren Zusammenhanges gewertet werden.²⁴

Die Übung des Leibes, die Arbeit am Leibe ist für Dürckheim nicht nur ein physischer Vorgang, sondern ein den ganzen Menschen erfassender, der sowohl auf körperliche Gesundheit wie auf seelische Entfaltung und geistige Selbstverwirklichung abzielt. Dürckheim nennt die "Übung des Leibes auf dem inneren Weg" auch weniger prosaisch "Exercitium".²⁵

Wenn wir die Lebenskunde als Leibkunde, als personale Leibtherapie verstehen, so läßt sich die triadische Struktur der Dürckheimschen Anthropologie im Bemühen um Systematisierung so definieren: Die Lebenskunde (Leibkunde) repräsentiert den empirischen Aspekt, die Wegkunde den initiatischen, das Tor zum Geheimen öffnenden, die Weisenskunde den transzendenten, die Vollendung des Verwandlungsprozesses des Menschen als Innwerden des Seins in seinem Wesen, als Sich-eins-Fühlen im Wesen.

7.1 Das Exercitium

Das Sich-Einüben in eine leibgemäße Verfassung nennt Dürckheim das Exercitium. Dabei geht es weniger um die Verwirklichung einer körpergemäßen Leistung, wie z.B. der physischen Fitness, oder eines technischen Könnens, sondern um das Werden des inneren Menschen.

In seinem Buch "Hara - Die Erdmitte des Menschen" (1956) zitiert Dürckheim aus dem Werk des zeitgenössischen japanischen Philosophen Sato Tsuji: "Die Lehre vom Leibkörper". Dieser unterscheidet zwischen dem "Dingkörper" des Menschen, der seine animalisch-vegetative Seite darstellt, und dem "Leibkörper", der

einen selbständigen Geist trägt und mit diesem eine unlösbare Einheit bildet. Der Leibkörper ist das Gefäß des Weges und der Lehrweg vom Leibkörper ist die Lehre von dem immer nur mit dem ganzen Leib zu verwirklichenden Weg. Der Leibkörper ist seinem Wesen nach ein Dharma-Körper (Logos-Körper). Er ist eine konkrete Offenbarung des Dharma.²⁶

7.1.1 Die Lehre vom Leibkörper

Zentrum dieser Lehre ist die Gewinnung des rechten Schwerpunktes, im Japanischen "Hara" genannt. Den Punkt, der die leib-seelische Mitte ausmacht, nennt Tsuji "Tanden". Anatomisch gesehen läßt sich dieser Mittel-punkt 4 cm unter dem Nabel lokalisieren, er ist jedoch mehr als das, nämlich: "... der gegenständlich unfaßbare Sitz des Lebens und muß vom Subjekt her innerlich geschaut werden." (Tsuji, S.218) Äußerlich bekundet sich der Charakter des Leibkörpers im aufrechten Körperstamm und in der freien Bewegung. Der rechten Haltung der Schultern wird eine überragende Bedeutung beigemessen. Die wahre Gestalt des Leibkörpers wird nur da verwirklicht, wo der Mensch die Schultern fallen läßt. Dies geschieht am besten dadurch, daß man die Arme kraftlos herabsinken läßt, also nicht versucht, mit Bewußtsein die Schultern niederlassen zu wollen. Man würde dadurch eher das Gegenteil, eine verkrampte Haltung, erreichen. Die Aufmerksamkeit, das Bewußtsein soll im Tanden zentriert sein, gelingt am ehesten, wenn man das Gefühl habe, die Arme seien "in den Tanden gesunken, ... mit dem Tanden eins." (S.234)

Das Einheitsgefühl des Körpers kann nach dieser Lehre unter zwei grundsätzlichen Voraussetzungen realisiert werden: 1. den Koshi (Nacken) aufrecht zu halten und 2. die Arme absichtslos fallen zu lassen, um so in den Schultern ruhig und entspannt zu werden.

Die rechte Haltung wird verglichen mit dem Bilde des heiligen Fuji, der an der Basis breit in der Erde ruht und säulenhaft aufrecht in den Himmel ragt. Auf den Menschen übertragen bedeutet dies: Der rechte Schwerpunkt im Bauch-Beckenraum, die gefestigte Horizontale bedingt die Stabilität der Vertikalen (Wirbelsäule). In dieser Haltung sammeln sich alle Energien des Menschen im Unterbauch, in seiner "Erdmitte", der Mensch ist im Hara.

Ebenso wie in der rechten-aufrechten Haltung läßt sich die wahre Leibkörper-Gestalt des Menschen im richtigen Sitzen verwirklichen. Rechtes Sitzen bewirkt rechtes Atmen, beides zusammen rechtes Denken. Auf diese Weise wird der Körper zum Medium der Realisierung des absoluten Einen. Die Quintessenz dieser Lehre lautet also: "Den Koshi aufrecht und den Körperstamm senkrecht halten und mit dem Tanden atmen, ist der Weg, das fleischkörperliche Selbst zum leibkörperlichen Wesen zu erheben." (S.237)

7.1.2 Die Lehre von der Urkraft Ki

Eine weitere Grundlage der Dürckheimschen Lehre vom Exercitium finden wir in einem Text, der ebenfalls in seinem Buch "Hara - Die Erdmitte des Menschen" abgedruckt ist. Es handelt sich um Auszüge aus dem Buch "Über das Wesen und den Ursprung des Menschen" des japanischen Zen-Meister Kaneko Shoseki, der im März 1910 auf Grund langjähriger Übung in der Praxis des Zen-Buddhismus der Erleuchtung (Satori) teilhaftig geworden war. Von den Einsichten über das Wesen des Menschen sei die Lehre über die Urkraft Ki, soweit sie sich auf das Thema des Hara bezieht, herausgegriffen.

K. Shosekis Bemühen ist auf die Klarlegung der höchsten Grundwirklichkeit gerichtet, die Maßstab für das Denken, Fühlen und Handeln aller Menschen sein kann. Für ihn war es der Weg religiöser Praxis, d.h. die Weise, das Absolute als evidente Wirklichkeit zu erleben. Nur wenn wir das Wissen um das Absolute als erlebtes Etwas leibhaftig in unserem Körper erfahren haben, wird der Mensch zur Wahrheit gelangen und von der Unwissenheit und den Täuschungen dieser Welt befreit werden. "Dies Etwas ist eben das, was ich den konkret wirkenden Rhythmus der Urkraft oder das die ganze Welt beherrschende Grundgesetz Cottes nenne, und auch das, was als der höchste Wertmaßstab aller

unserer Erkenntnis gelten soll." (S.241) Dieses Absolute, dieses Wesen des Menschen hat auch nach dieser Lehre sein Zentrum wieder im Tanden. Es offenbart sich, wenn die nach außen gerichteten Tätigkeiten des Menschen, d.h. sein Begreifen, Urteilen, Wollen und der Atem auf den Mittelpunkt des Leibes konzentriert werden. Die dadurch im Tanden gesammelte Lebensenergie befähigt den Menschen zu einem neuen Bewußtsein, zu einer Weise der Wahrnehmung, die alles Gegensätzliche übergreift. In dieser übergegenständlich-übergegensätzlichen Bewußtseinslage erkennt der Mensch,

daß Gott selbst als das höchste Prinzip und die Urquelle des Lebens wirklich in jedem Einzelwesen so, wie in der Natur, lebt und ursprünglich wirkt. Was als der unvermittelte Verwalter des göttlichen Grundgesetzes in jedem Menschen thront, das nenne ich das 'Ur-Ich' oder das 'Ursprüngliche' im Einzelwesen; denn es ist nicht nur das, woraus alle sowohl bewußte als unbewußte Tätigkeit des ganzen Menschen hervorgeht, sondern es ist ja auch das, was als Einziges im Menschen schlechthin und unmittelbar dem höchsten Wesen gehört. (S.242/243)

Die Schaltstelle zwischen dem "Ursprünglichen" und dem natürlichen, weltlichen Ich ist einmal der Atem und zum anderen in dem System der 14 "Keiraku". Darunter sind "ideelle Gänge im Körper" zu verstehen, welche den ganzen Körper - ähnlich wie die Nervenfasern und Blutgefäße - durchziehen. Sie haben keine spezifisch organische Funktion, sondern sie wachen darüber, daß alle Organe in Harmonie mit der Urkraft wirken.

Sie sind sozusagen das Ganggewebe, das den geistkörperseinheitlichen Rhythmus der Urkraft, welcher dem Ursprünglichen zugeteilt wird, allen Teilen des Körpers übermittelt. So sind die Keiraku mit dem Ursprünglichen, das dieselben in sich vereinigt, das Einzige beim Menschen, das unmittelbar dem universalen Leben gehört. ... Nur an der Schwelle der Erweckung des gewöhnlichen Ich aus der absoluten Lage der 'Erleuchtung' werden sie als Fluß der ideelleiblichen Urkraft innerlich wahrgenommen. (S.243)

So läßt sich die Keiraku-Lehre mit der ebenso geheimnisvollen vom Prana im hinduistischen Kundalini-Yoga vergleichen.²⁷

Der tiefe, ruhige Atemfluß steht in diesem System in inniger Beziehung mit dem feinstofflichen Gangsystem: Das "Ur-Ich" kommt durch den feinen und rhythmisch pulsierenden Atem erst in Einklang mit der "Urquelle des Lebens"; die Keiraku sind das Transportsystem des "Ursprünglichen", sie versorgen die einzelnen Organe mit den feinstofflichen Substanzen der ewigen Kraft. Die Erweckung und Aktivierung der Keiraku ist die wesentliche Bedingung sowohl für die physische Gesundheit als auch das höhere Bewußtsein. Das "Ursprüngliche" als ein "von höchsten Wesen entlehntes Universelles" (S.247) ist dem Menschen - besonders dem westlichen - wegen der sich "verstärkenden Tendenzen zur objektiven Lebensweise" (S.244) immer mehr verloren gegangen, der Mensch ist nicht mehr fähig, "die Ausatmung ziemlich lange niederzuhalten und den im Unterleib versenkten Atem tief und still dort zu halten." (S.245) Der Mensch gerät außerhalb des Einflusses der Urkraft. Der Weg zurück zur Harmonie mit dem Absoluten ist nur möglich durch die Praxis des richtigen Atems und der Zentrierung des Selbst im Tanden. Mit poetischen Worten wird dieser Endzustand beschrieben:

Wenn das Ursprüngliche (in uns immer) noch reiner wirkt, und wenn es endlich zur höchsten Höhe seiner Tätigkeit gelangt, so bricht aus dem dichten schweren Nebel des gewöhnlichen Bewußtseins die vom ewigen Wesen am klarsten durchleuchtete Erlebnislage hervor, die wir als die absolute Endlage des menschlichen Erlebnisses bezeichnet haben. Hierbei ist keine feste Gestalt spürbar, weder der Dinge noch des Ichs, weder des Inneren noch des Äußeren; der Atemzug ist aufgehoben, die körperliche Kruste völlig verschwunden. Hier ist nicht ein Körper, nicht ein Geist, noch der Mensch noch die Welt vorhanden; es zeigt sich vielmehr darin evident, daß das Ich mit der Welt unmittelbar eins ist. Was in dieser Lage allein herrscht, ist die universelle Urkraft des Lebens, welche ganz gleichmäßig, wie das durch ein Eisenrohr schnell fließende Wasser, von Ewigkeit zu Ewigkeit im Unterleibe wirbelnd strömt. (S.247)

7.1.3 Hara

Das Exercitium ist auf dem Hintergrund der beiden kurz dargestellten Theoreme zu sehen, wonach der Leib ein Medium personaler Selbstverwirklichung ist und sein Zentrum im Bauch-Beckenraum liegt, dessen rechte Ausbildung und Wahrnehmung den Menschen wieder anbindet an den Kraftstrom des lebendig-göttlichen Urquells.

Die Bedeutung des Unterbauches hat in der Kultur des Ostens - besonders in Japan - eine ungleich gewichtigere Rolle gespielt als in der Kultur des Westens, der dem Kopf als Sitz des Logos oder dem Herz als Sitz des Gefühls in den einzelnen Kulturepochen unterschiedliche Bedeutung beigemessen hat.

Auf dem Wege des inneren Werdens haben die Japaner die Lehre und Praxis des Hara entwickelt. Dürckheim hat aus seiner Sicht Wesen und Sinn des Hara in dem schon genannten Buch "Hara - Die Erdmitte des Menschen" dargestellt. Es heißt wörtlich 'Bauch' und meint auch anatomisch den Becken-Unterbauchraum; im eigentlichen und übertragenen Sinne bedeutet es die Gewinnung der wesenseigenen Verfassung, die Verwurzelung in der Mitte, im rechten körperlichen und seelisch-geistigen Schwerpunkt. Im Verhältnis zu seinem Körper heißt dies: nicht im Widerspruch zu den natürlichen, elementaren Impulsen zu leben, diese zu verdrängen, sondern sie in schöpferische Energien zu verwandeln. Dies wird möglich, wenn der Mensch

immer freier wird vom Bann des kleinen Ichs und sich gelöst und gelassen in einer Wirklichkeit zu verankern vermag, die ihn befähigt, von woanders her das Leben zu fühlen, die Welt zu meistern und ohne Rest dem zu dienen, was seine Aufgabe in der Welt ist. Er kann ohne Angst kämpfen, sterben, gestalten und lieben.²⁸

Das an seinen Positionen hängende Welt-Ich verstellt sich den Zugang zum "Großen Leben", blockiert die lebendig-erneuernden Potentiale des Geistes. Die im Hara wurzelnde Verfassung des Menschen bekundet sich ferner in einem Lebensgefühl, das von drei Qualitäten bestimmt

wird: von einer neuen Kraft, einer neuen Klarheit und neuen Nähe und Wärme, m.a.W. die sich manifestierende Dreieinheit des Seins gewinnt im Menschen an Wirkkraft. Das Vertrauen in den tragenden und bergenden Grund eines "Größeren Lebens" macht den Menschen gelassen, er blickt ohne Angst in die Zukunft, er erträgt selbst den Gedanken des Todes. Die neu gewonnene Klarheit und Durchsicht des Menschen äußert sich in dem Vermögen, dort noch Sinn zu finden, wo nach 'menschlichem' Ermessen Verstehen und Einsehen nicht mehr möglich sind. Wo der Mensch schließlich aus der Mitte her lebt, wird ihm ein Gefühl der Geborgenheit geschenkt, er erfährt die Nähe und den Schutz einer Liebe, die aus dem Quellgrund des "Großen Lebens" stammt.

Dem von der Herrschaft des Ichs frei gewordenen Menschen öffnet sich im Hara der Zustrom der universellen, kosmischen Kraft, welche die Japaner "Ki" nennen. Im Unterschied zur Willenskraft, die wir eigenmächtig hervorbringen und steuernd einsetzen, müssen wir lernen, die Ki-Kraft zuzulassen.²⁹

Wie kann diese rechte Mitte im Hara gewonnen werden?

Die rechte Gesamtverfassung im Leibe wird von drei psychophysischen Funktionen bestimmt: der rechten Haltung, dem rechten Atem und dem rechten Verhältnis von Spannung und Entspannung.

7.1.3.1 Die rechte Haltung

Die im rechten Schwerpunkt verwurzelte Haltung ist eine Frage des stimmigen Verhältnisses der Horizontalen zur Vertikalen. Das schon als beispielhaft genannte Vorbild des Fuji symbolisiert dieses: die feste und breite Verankerung in der Horizontalen korrespondiert mit der Standhaftigkeit der aufrechten Vertikalen.

Der Schwerpunkt des Körpers soll in aufrechter Haltung eine senkrechte Linie bilden, die vom Scheitel des Kopfes lotrecht durch die Mitte des Kumpfes reichend zwischen den Beinen herauskommt. Der Übende steht also leicht breitbeinig, aufrecht im Körperstamm da, die Schultern fallen und den Bauch beim Ausatmen leicht hervortreten lassen, ohne die Magenrube anzuspannen. Bei der Sitzhaltung im Hara ist lediglich zu beachten, daß die Knie tiefer liegen als das Becken. Die Haltung kann sowohl auf einem Stuhl oder auf dem Boden eingenommen werden (Lotos-Sitz, halber Lotos-Sitz, jap. Fersensitz).

Der Schwerpunkt zu weit oben, sich haltungsmäßig ausdrückend in den hochgezogenen Schultern, bedeutet meist psychisches Fehlverhalten des Menschen, die sich in innerer Verkrampfung, einem Mangel an Selbst- und Lebensvertrauen äußern kann. Fehlformen des Leibes spiegeln also Fehlhaltungen und Fehleinstellungen der Person wider, z.B. die zur Verkrampfung neigende Gegenform überstarker Ichbetontheit, die sich in der Unfähigkeit bekundet, loszulassen, sich vertrauensvoll einem "Größeren" zu überlassen.

7.1.3.2 Der rechte Atem

Die rechte Form, die ihren Halt und Grund im Hara hat, erfordert ebenso die Übung im rechten Atmen. Die Qualität des Atems zeigt ebenfalls die Verwirklichung oder Verfehlung der rechten Gesamtverfassung an.

Der Atem ist die Bewegung, darin der Mensch sich öffnet und wieder schließt, sich hingibt und wieder zurückempfängt, sich läßt und wieder findet, das heißt ohne Unterlaß lebendig verwandelt. Wenn der Atem nicht in Ordnung ist, ist der ganze Mensch nicht in Ordnung, nicht nur sein Leib. (S.197)

Eine Fehlform des Atems ist der zu weit oben - im Ichraum - angesetzte Brustatem, der den Menschen kurzatmig macht. Die Beweglichkeit des Zwerchfells ist die Voraussetzung,

für den rechten, tiefen und "langen" Atem. Der wesensgemäße Atem geschieht von selbst. Die Betonung des Ausatems mag bei gestörter, hastig-nervöser Atembewegung heilsam sein, der rechte Einatem kommt ohne unser Zutun. Alles gemachte Atmen, wie es heutzutage durch östliche Yoga-Praktiken etc. propagiert wird, ist nach der Theorie des Hara schädlich. Dürckheim sagt im Hinblick auf die "vielerlei Atemübungen":

Aber es gibt nur eine unbestreitbare Übung, das ist die Übung, zu lernen, den Atem, der nicht vom Menschen erfunden, sondern ihm eingeboren und wesensgemäß ist, zuzulassen! ... zuzulassen, was uns von selbst ohne unser Zutun als ganz natürliches Ausströmen und Einströmen im Geben und Empfangen rhyt'misch bewegt. (S.198)

7.1.3.3 Die rechte Spannung

Die rechte Spannung betrifft ebenfalls den Menschen als ganze Person. Zu viel Spannung bedeutet Verspannung, Verkrampfung - beides wieder psychophysisch verstanden -, zu wenig Spannung birgt die Gefahr der Haltlosigkeit, der Auflösung der Form - der äußeren ebenso wie der inneren - in sich. Die rechte Spannung, den wesensgemäßen Tonus, den Zustand der Eutonie erreicht man mit einem Loslassen in den Schulterblättern - bewußtseinsmäßig gesprochen: mit einem Freiwerden vom Banne des fixierenden, d.h. sich in Positionen fest-haltenden Welt-Ichs - und fortschreitend im Nacken, im oberen und unteren Teil der Wirbelsäule und sich einzulassen in "das in aller Gefestigkeit im Hara frei schwingende, geöffnete Becken". (S.196) Die rechte, durchlässige Form gewinnt der Mensch also wiederum in einer triadischen Einheit: derjenigen von Haltung, Atem und Spannung.

7.1.3.4 Die Grundübung

Die praktische Gewinnung von Hara besteht in einer Kombination der drei determinierenden Funktionen von Haltung, Atem und Spannung. Die Grundübung besteht aus vier Schritten und einer Vorübung.

Ausgehend von der schon beschriebenen Ausgangsstellung, breitbeinig und mit lose hängenden Armen, wendet der Übende seinen Blick nach innen, um gleichsam die einzelnen Abläufe im Körper zu erspüren. Es sollen alle Verspannungen im Körper erfüllt und gelöst und dem rhythmischen Kommen und Gehen des Atems gelauscht werden. Dürckheim nennt diese Vorübung das "Erspüren des 'Innenleibes'". (S.191)

Die eigentliche Grundformel folgt dem Rhythmus des Atmens im Vierertakt: Aus - aus - Pause - ein; sie lautet: "Sich loslassen - Sich niederlassen - Sich einswerdenlassen - Sich neu kommenlassen."⁵⁰

Im ersten Schritt läßt man sich in den Schultern los, der damit einhergehende Ausatem wird etwas verlängert. Die Beruhigung in der Schulterpartie hat einen generalisierend lösend-entspannenden Effekt auch auf Kopf, Gesicht, Nacken, Brustraum und Arme.

Das Sich-Loslassen verlangt nach einem Ort des Sich-Niederlassens, und dieser ist der schon erwähnte Bauch-Becken-Raum. Die Spannung in den Schultern wird in das Becken abgegeben, der Bauch wölbt sich durch den Ausatem leicht nach vorne.

In der dritten Phase, in der Pause zwischen Aus- und Einatem, geschieht die "Befreiung vom Haltekrampf oben im Finden des rechten Haltens unten, im bewußten Hinspüren und sich hineinlassen durch den Bauch-Becken-Raum hindurch zum Beckenboden, zum Gesäß, zum Fühlen der Sitzknochen und damit der Erde, erfährt der Übende die rechte Verwurzelung seiner selbst als Leib in der Erde." (S.149)

Die rechte "Erdung" bedeutet das Eingehen in den Wurzelraum des Lebens und das Sich-einswerdenlassen mit diesem tragenden Grund.

Im vierten Schritt geschieht das Neuwerden im Leibe durch den einströmenden Atem, den belebenden Odem. Das Sich-neu-kommenlassen führt dem Menschen neue, schöpferische Energien zu. Im Rhythmus des Atems verwirklicht sich das ewige "Stirb und Werde", das Geben und Empfangen, das Sich-Lassen und das Sich-Wiederfinden in neuer Kraft und Gestalt.

So symbolisieren die einzelnen Phasen des Atems den Verwandlungsprozeß des Menschen, der ihn zum Innerwerden seines Wesens führt. Rechtes Werden setzt Entwerden voraus; gemessen am rechten, gesunden Atem liegt der Akzent auf dem Ausatem, d.h. am Entwerden, am Eingehen, am Sich-Hingeben. Die Bewegung des Atems schwingt zwischen den beiden Polen alles Lebendigen, zwischen Yang und Yin, in der Symbolsprache des Taoismus ausgedrückt, den beiden Urprinzipien,

in deren Zeichen alles Lebens sich im Aufgehen und Eingehen seiner lebendigen Formung darleiht, sich ausleiht und wieder einleiht. Leben bringt die Fülle der Formen hervor und treibt eine jede hinein in die Besonderheit und Vollendung ihrer Form. Jeder Bewegung in die Form (Yang) entspricht aber eine gegenläufige (Yin) zurück in das aller Besonderung widersprechende und jede Form wieder heimnehmende All-Eine.³¹

Geistig-geistliche Übung, die auf lebendige Verwandlung abzielt, ist nach Dürckheims Auffassung nicht möglich, ohne die Einbeziehung, die Wahrnehmung des Atems. Personale Leibkunde bedeutet die Wende zum initiatischen Weg, sie steht am "Beginn eines initiatischen Lebens".³²

8. Dürckheims Anthropologie als Wegkunde

Dürckheims Werk aus dem Jahre 1976 "Meditieren - wozu und wie" trägt den bezeichnenden Untertitel "Wende zum Initiatischen". "Initiare" so definiert er,

meint: das Tor zum Geheimen öffnen. Das Geheime, das sind wir selbst im Wesen. ... Das Wesen, mit dem eins zu werden der Sinn des initiatischen Übens und Lebens ist, ist nicht etwas, das man finden könnte wie ein Ding. Es ist wie alle Transzendenz jenseits des Faßbaren.³³

In einen universalen Zusammenhang gestellt: Das Geheime ist das "überweltliche, göttliche Leben" (S.16/17), das "Große Leben", das in allem Seienden anwest. In der "Einswerdung mit dem Wesen" (S.17) begegnen wir der Fülle, dem Glanz und der Mächtigkeit dieses Überweltlichen Lebens. Das sich in solcher Begegnung manifestierende Geheime ist kein verfügbares, rational faßbares Etwas, es ist ein dynamisches Prinzip, eine "verwandelnde Kraft" (S.17), die sich im Menschen in individueller Gestalt auszuzeugen will auf dem "Großen Wege". (S.17)

8.1 Zwischen Welt-Ich und Wesen

Der initiatische Weg zur inneren Reifung ist ein Stufenweg. Die erste Stufe steht im Spannungsfeld zwischen bedingtem, vorinitiatischem Welt-Ich und unbedingtem, initiatischem Wesen. Innerhalb dieser ersten Entwicklungsstufe unterscheidet Dürckheim wiederum 5 Schritte. Sie stellen keine notwendige Abfolge im Leben dar, es sind "fünf Weisen der Existenz, die ineinander verflochten wechselnd das Leben bestimmen". (S.53)

Der erste Schritt ist getan, wenn der Mensch sein um die Erfüllung primärer Triebe (Sicherheit, Daseinsgenuß, Macht, Besitz) kreisendes Ego überwindet und "zum Dienst an Anderen, einer Sache, einem Menschen oder einer Gemeinschaft, fähig wird." (S.52)

Im zweiten Schritt gewinnt die Bestimmung des Menschen aus seinem Wesen heraus an Dominanz. Die äußeren Autoritäten (Eltern, Erzieher etc.) mit ihren normsetzenden Wertordnungen verlieren immer mehr an Gültigkeit, das "Bestimmtsein durch die Wesensautorität innen" (S.45) artikuliert sich durch das "Verlangen nach geistiger Führung und Exerzitien, deren gemeinsamer Sinn eine Einswerdung mit dem Wesen ist. Die wahre Wurzelkraft alles, auch des menschlichen Lebens taucht als immanente Transzendenz auf." (S.56)

Auf die Frage nach Gott - nach dem christlichen Gott - angewandt, bedeutet diese initiatische Wendung: Anstelle des "Gehorsams gegenüber dem sich in Gesetzen und Geboten äußernden fernen Gott tritt der Gehorsam gegenüber dem innen erfahrenen Gott, der ihn mit diesem Innwerden zur Mündigkeit aufruft. ... Das ist die Verwandlung vom Knecht eines fernen Herrn zum Sohn des Vaters ... die Christus vollzieht, wo er den Menschen zu der in seinem Wesen lebendigen Quelle des göttlichen Geistes erweckt." (S.56)

Diese in der "immanenten Transzendenz" sich bekundende Wesensautorität wird im dritten Schritt als "initiatischer Glaube" noch radikalisiert. Dieser "initiatische Glaube" ist gekennzeichnet durch eine unerschütterliche, zweifelsfreie Gewißheit. Der vorinitiatische "religiöse Glaube" ist ein "Glaube an etwas", der "initiatische Glaube" ist ein "Glaube aus etwas."

Er ist begründet auf einem von Erfahrung gesättigten 'Wissen' um die Wirklichkeit des überweltlichen, göttlichen Lebens. Die Gnade, in der das Göttliche sich mitteilt, erscheint für ihn nicht im Mirakel, das den Menschen unerwartet trifft, sondern als größte Gnade empfindet er das ihm eingeborenen Wesen, in dem das göttliche Sein in individueller Weise in ihm am Werk ist. (S.57)

Der initiatische Glaube gründet in einer Erfahrung mit "'mystischem' Offenbarungscharakter" (S.59), allerdings unterscheidet sich nach Dürckheim der "initiatische Mensch" vom "reinen Mystiker" dadurch, daß jener über das

immer erneute Ergriffensein vom Göttlichen in transzendenten Erlebnissen (hinaus) ... an einer Verfassung des ganzen Menschen arbeitet, die ... die Verankerung des Erlebten in einer haltbaren Struktur der Person in den Vordergrund stellt. (S.59)

Der vierte Schritt, der eine Brücke zwischen vorinitiativem und initiativem Bewußtsein darstellt, ist das "vorrationalale Lebensbewußtsein". (S.61) Auch der in seiner rationalen Weltansicht gefangene Mensch der Neuzeit "lebt noch in einer Grundgestimmtheit von transzendentelem Charakter, in ihr ist ... noch das Göttliche als Innenwirklichkeit mitschwingend enthalten." (S.61) Dieses "vorrationalale Lebensbewußtsein", auch wo es nur mehr residual im Existenzgefühl des Menschen vorhanden ist, entscheidet über die Frage nach der "initiativischen Begabung". Der fünfte Entwicklungsschritt "kann mehr oder weniger angeboren oder aber erworben sein. Wo sie angeboren ist, hat der Mensch von vornherein eine freilich noch unterbewußte Föhlung mit dem Wesen." (S.62) Die zum initiativischen Weg Berufenen stellen eine Minderheit dar im Vergleich zu denen, die durch "schicksalhafte Einbrüche" und "unermüdlische Arbeit" (S.63) zum initiativischen Weg gelangen.

Diese fünf Entwicklungsschritte im Kontext der Dialektik von vorinitiativischem und initiativischem Leben stellen einen Abschnitt des "Großen Weges" dar.

8.2 Widerstand und Leiden auf dem Wege

In Kap.IV, 5, 2.Hauptteil wurde eine Verbindungslinie zwischen dem Dürckheim'schen Seinsbegriff und der Jasperschen Ontologie gezogen, die sich inhaltlich u.a. dahingehend konkretisieren ließ, daß sich die Transzendenz des Seins dem Menschen nur in Grenzsituationen zeigt. Auch auf dem initiativischen Wege geht der Einswerdung mit dem Wesen das Standhalten und Sich-Bewähren im Leiden voraus, ebenso die Auseinandersetzung

mit den negativen Strebungen und irrationalen Kräften des Unbewußten. M. Hippius (vgl. Kap.11, 2.Hauptteil) spricht von der "Bereinigung des Grundes" und meint damit die auf dem initiatischen Wege notwendige tiefenpsychologische Arbeit im Sinne C.G. Jungs, die auf die Integration der Schattenkräfte in das Selbst des Menschen gerichtet ist.

8.2.1 Das Problem des Schattens

Die Selbstwerdung des Menschen wird nach Dürckheim im wesentlichen dadurch verhindert, daß die unbewußten Seiten seines Wesens nicht zugelassen werden (dürfen) und repressiven moralischen und gesellschaftlichen Normen zum Opfer fallen. Ein Teil der zur Verwirklichungen drängenden elementaren Triebe und Impulse werden ins Unbewußte abgedrängt (verdrängt), wo sie als nicht integrierte, vom Bewußtsein abgespaltene Schattenkräfte ihr Unwesen treiben.

Diese Verhinderungen ganzheitlicher Selbstverwirklichung des Menschen sind die Ursache dafür, daß heute Millionen von Menschen hinter einer der Welt zugewandten mehr oder weniger heiter glänzenden Fassade krank sind. Sie leiden das Leiden des Menschen, der verhindert ist, er selbst zu werden, denn wesentliche Seiten seiner Ganzheit dürfen nicht in Erscheinung treten. So werden sie zu dem die lichte Fassade Lügen strafenden Schatten. (S.71)

Der "Schatten" macht sich nach Dürckheim insbesondere in der Unterdrückung des Weiblichen, der schöpferischen Individualität und des Wesens bemerkbar.

Mit "Unterdrückung weiblicher Potentiale" (S.76) meint Dürckheim nicht die mehr oder weniger berechtigten Forderungen der Frau innerhalb der Gesellschaft und Arbeitswelt, die sich mit dem Stichwort Emanzipation umreißen lassen, sondern sein Protest richtet sich gegen die Vernachlässigung und Verdrängung der "erlösenden Kraft des Weiblichen" im Menschen überhaupt - also in

Mann und Frau. In der Sprache C.G. Jungs ausgedrückt: Nicht nur die "Anima" in der Psyche des Mannes ist unterentwickelt, sondern auch im Seelenhaushalt der Frau ist diese zu einem "Schatten"-Dasein verurteilt.

Die westliche Kultur hält Dürckheim für eine vom Verstand des Mannes beherrschte Kultur, die unter diesem Übergewicht des männlichen Geistes leidet und die Hinwendung zu den bergenden Tiefen der weiblichen Seele sucht.

Im Lebensraum des Religiösen kann in vielerlei Erneuerungsbewegungen des religiösen Lebens eine Wiegeburt der Seele im Bewußtsein des Menschen gesehen werden. Im Rahmen religiöser Erziehung vollzieht sich in der Abwendung von einer allzu rational gefaßten Theologie und der Hinwendung zu mystischen Erfahrungen eine Wiederbelebung der weiblichen Kräfte des Geistes. (S.78)

Ebenso bedroht durch übermächtige Organisationen und zunehmende Vermassung sieht Dürckheim die schöpferische Freiheit des Individuums. Die Freiheit des Einzelnen ist die Voraussetzung für schöpferisches Tun und Handeln.

Letztere wird so definiert:

Alle Schöpfung steigt aus dem Lichts. Erfindung setzt viel Gewußtes und Gekonntes voraus, der schöpferische Akt dagegen die Freiheit von allem Gewußten, die Leere! Der initiatische Weg führt durch die Nacht, in der die Lichter des Tages erlöscht sind und die Sterne heraufziehen. Erst wo die Bilder verschwinden und die Leere sich einstellt, beginnt das Weiselose zu sprechen. ... Der Sinn des initiatischen Weges erfüllt sich im Einswerden mit dem all-einen Sein. ... Nur in dem Maß, als der Mensch sich in seiner Individualität erfährt, kann er auch das sich in seiner Individualität manifestierende All-Eine erleben. (S.80/81)³⁴

Als dritte und wesentliche Schattenkraft nennt Dürckheim noch die Unterdrückung des Wesens. "Der Kernschatten des Menschen ist sein nicht zur Manifestation zugelassenes Wesen." (S.81) Das Wesen als das "Unbedingte im Menschen und Quelle seiner personalen Freiheit" (S.81) kann erst zur Erscheinung kommen, wenn der Mensch die bewußte Auseinandersetzung mit der notwendigerweise auftauchenden

positiven und negativen archetypischen Gestalten (z.B. der "Weise" als positive Figur, die "Hexe" als negative Figur) geleistet hat und ihm die Integration dieser Schattenkräfte in sein Selbst gelungen ist. Der Mensch ist nach Dürckheim dann zu seinem Wesen erwacht, wenn er sich - wieder nach Dürckheims spezifisch esoterisch-christlichem Verständnis - das Christus-Wort: "Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" so vergegenwärtigt: "Das Erlebnis der Einswerdung meint das Innwerden der Teilhabe an einem allumfassenden, sich in all seinen Teilen erlösend und schöpferisch bezeugenden Ganzen." (S.84)

8.2.2 Die Rolle des Leidens

Der initiatische Weg ist auch der Weg des rechten Umgangs mit dem Leiden, ob es nun in Form von Krankheit oder der "drei Grundnöte des Lebens: der Angst vor der Vernichtung, der Verzweiflung am Absurden und der Trostlosigkeit des Einsamen" (S.89) in Erscheinung tritt.

Dem Menschen wird Leiden dann zum Medium des inneren Reifens, wenn er sich in das Leiden schickt, wenn er die Grundmaxime befolgt: "das Unannehmliche annehmen". (S.90) Der Mensch leidet nach Dürckheim am stärksten unter seiner "Getrenntheit vom Wesen". (S.90) Weltliches Leiden erfordert ein Annehmen und Durchhalten des Leidens, "wesentliches" Leiden ist Anstoß zur grundlegenden Verwandlung des Menschen, zur Erkenntnis, daß der Mensch "Bundesgenosse des göttlichen Seins (und) die existentielle Not zum Tor in ein neues Leben geworden" ist. (S.92) Die "existentielle Not" wird hier - im Sinne der Jasperschen Ontologie - als "Grenzsituation" verstanden, in welcher der "auf sich selbst zurückgeworfene Mensch ... unerwartet mit der Wurzel seiner Existenz ... in Berührung kommen" kann. (S.87)

8.3 Initiatisches Sein und das Problem der Personalität

Am Ende des initiatischen Weges stellt sich die Frage: Wohin führt dieses Tor zum Geheimen? Was ist das für ein "neues Leben", in dem sich der Mensch in seiner wesenhaften Tiefe selbst begegnet? Ist es ein Du, eine Person? Ist es das "Große Geheimnis, das wir Gott nennen?" (S.98) Gibt es überhaupt ein Ankommen, ein Ziel des Weges?

Dürckheim spricht vom Geheimen in einer Weise, welche die Kategorie der Person wenig akzentuiert (das "überweltliche Leben", das "göttliche Sein" etc.). Er stellt sich der Frage nach dem Personalen in der Seinserfahrung insbesondere der Christen wegen, die von Gott als einem "konkret vorgestellten Du" ausgehen (S.98); er will ihnen seinen Weg der Selbstfindung nahebringen und ihnen nach Möglichkeit Hilfen anbieten, die Aussagen des christlichen Glaubens durch initiatisches Denken, Fühlen und Handeln tiefer zu erleben und zu verstehen.

Das Problem der Personalität in der transzendenten Erfahrung geht Dürckheim mit einer subtilen Unterscheidung an: Er stellt die Frage, ob "in der Seinserfahrung 1. ein Du erlebt wird, und 2. ob uns in diesem Du Person begegnet". (S.99)

Für Dürckheim ist das "Du" eine prinzipielle Form des Gegenüber, eine Erlebens- und Begegnungskategorie. Alles was den Menschen "anspricht": bedroht, anzieht, anmutet hat für ihn den Charakter des Du und wird im sog. "Spürbewußtsein" als Gestimmtheit wahrgenommen. Je tiefer und fordernder der Charakter des Gegenüber erfahren wird, (z.B. ein Baum, eine Landschaft, ein Geruch etc.), umso näher ist der Mensch seinem Wesen.

Im initiatisch Erwachten spielt das gesamte Erleben, das Hin und Her von Ich und Du in einer Tiefendimension, in der im Klang der Begegnung das göttliche Sein widertönt ... Und in dem Maße und in der Weise, in der sich das göttliche Sein in einem Menschen als ein Erlebtes ereignet, erfüllt sich sowohl der Drang

des Seins zu seiner Manifestation im Menschen als auch die Sehnsucht des Menschen zum Einswerden mit dem Sein. (S.101)

Diese Form der Begegnung hat für Dürckheim noch nicht den Charakter des Personalen, weil die damit verbundenen gestalthaften Vorstellungen und Berriffe das Unfaßbare des göttlichen Seins als ein Gegenüber vergegenständlichen, "seine Unendlichkeit verendlichen". (S.102) Eine Du-Begegnung im persönlichen Sinne gibt es nur zu einem "personal gefaßten Wesen", zu Menschen, die sich als "Brüder und Schwestern im Sein empfinden". (S.102) Der Begriff der Person wird hier wieder - in einem etymologisch falschen Sinne - als die "durch-tönende" (personare) immanente Anwesenheit des Göttlichen im Menschen aufgefaßt, das Erlebnis solcher Personwerdung wird "überpersönliche Person" (S.105) genannt, die Qualität des begegnenden Du ist die eines "alle Begrenztheit überschreitenden, überpersönlich-personalen Du's". (S.106)

Mehr kann darüber nicht ausgesagt werden, aber so viel ist klar: Der Gott der Bibel, der Gott "Abrahams, Isaaks und Jakobs" - wie Pascal gegenüber dem Gott der Philosophen formuliert -, der lebendige nam-hafte Gott ist in dieser Begegnung zwischen dem Menschen und dem "überpersönlich-personalen Du" nicht gemeint.

Das in der transzendenten Erfahrung sich zeigende Göttliche entzieht sich dem Zugriff, entweicht ins Geheimnis des all-einen "Großen Lebens". Man kann zurecht mit Pater Wulf sagen: "Die Frage nach dem personalen Charakter des Göttlichen bleibt in der Schwebe."³⁴

bleibt noch die Frage: Hat sich der initiatische Weg "im Dialog mit dem göttlichen Du" (S.105) vollendet? Dürckheim antwortet lapidar:

Initiatische Übung und initiatisches Leben zielen auf eine nie endende Bewegung, in der Schritt um Schritt das Wesen offenbar wird. Es gibt kein Ankommen. (S.95)

Der Weg mündet in den pulsierenden Rhythmus des alles

beseelenden, sich verströmenden Lebens, das dem Menschen eingeborene und auf dem Wege sich auszeugende Wesen gewinnt als "Werk der Übung und Geschenk der Gnade" immer mehr an Gestalt und Mächtigkeit: "Schritt für Schritt leidvoller Unter- und Übergang und beglückendes Wachsen und Neuwerden." (S.97)

9. Dürckheims Anthropologie als Wesenskunde

In unserem Bemühen, die metaphysische Anthropologie Dürckheims systematisch-ordnend darzustellen, haben wir die Wesenskunde als transzendenten Aspekt seiner Lehre bezeichnet, wohl wissend, daß diese Differenzierung in empirischem (Leibkunde), initiatischem (Wegkunde) und transzendentelem Aspekt nur von relativem, heuristischem Wert ist. Alle drei Ausformungen der Anthropologie sind keine Disziplinen, die mit Methoden und Maßstäben herkömmlicher Wissenschaft adäquat zu beurteilen sind. Dürckheim spricht einmal von der Notwendigkeit, die traditionelle Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften ergänzend zu überformen durch eine "Menschenwissenschaft", die eine neue Weise des Erkennens voraussetzt.

In der kommenden Wissenschaft vom Menschen wird die Tiefe möglicher Erkenntnis abhängen von der Reife des Erkennenden - was bedeutet: daß mit der Tiefe der Erkenntnis die Zahl derer, die überhaupt noch verstehen, worum es geht, immer kleiner wird. Worte, Bilder, Begriffe in dieser Wissenschaft sind Chiffren und Signaturen.³⁶

Abgesehen von der sprachlichen Diktion, die wieder an das Vokabular der Ontologie von Jaspers erinnert, ist die Feststellung bemerkenswert, daß diese Form der Erkenntnis nur einer geringen Zahl Berufener zugänglich

ist, d.h. der esoterische Charakter dieser "Wissenschaft" wird hier deutlich sichtbar. Dies gilt in ganz besonderem Maße für den Bereich der Wesenskunde, in welcher der Einbruch der überweltlichen Wirklichkeit in das "normale" - Dürckheim würde sagen: das "gegenständliche" - Bewußtsein am radikalsten vollzogen wird.

9.1 Die Identität von Wesen und Erfahrung

Was Dürckheim unter Wesen versteht, wurde in der Entwicklung des Gedankenanges schon wiederholt erläutert - notgedrungenenerweise, weil die Lehre Dürckheims auf diese transzendente Kategorie des Wesens angelegt ist und daher immer wieder in die Überlegungen einbezogen werden muß. (Wir können uns deshalb in diesem Punkte relativ kurz fassen.) Fragen wir nochmals mit Dürckheim: "Woher weiß ich etwas von meinem Wesen? Das Wort Wesen bezeichnet für uns den Inhalt einer besonderen Erfahrung, und zwar der tiefsten Erfahrung, deren der Mensch fähig ist: der Erfahrung des in ihm und allen Dingen anwesenden, überweltlichen göttlichen Seins." ⁵⁷ Hier haben wir wieder den schon eingangs dieses Kapitels (Kap.IV, 2.3) diskutierten Begriff der "Erfahrung", um den Dürckheims Anthropologie kreist. Dürckheim bringt also das Verhältnis von Wesen und Erfahrung resümierend auf den Nenner: "Mein Wesen: tiefste Erfahrung". (S.22)

Welcher Art sind aber diese Erfahrungen, die den Menschen ins Innesein seines Wesens rufen? Dürckheim unterscheidet zwischen Seinsfühlungen und Seinserfahrungen.

9.2 Die zwei Arten von Wesenserfahrungen

9.2.1 Seinsfühlungen

Unter "Seinsfühlungen" versteht Dürckheim Augenblicke, in denen der Mensch vom Sein berührt wird. Es handelt sich um Befindlichkeiten, Gestimmtheiten von besonderer Qualität: der Qualität des Huminosen (vgl. Kap. IV, 3). Die Beschreibung des Zustandes geschieht in einer metaphorischen Sprache von hoher Expressivität:

Mit einem Mal ist das Ganze unseres Erlebens durchwirkt von einer besonderen Qualität. Man ist wie verzaubert, wie entrückt und doch zugleich in etwas Vertrautes gestellt, ganz bei sich selbst. Man kann nicht sagen, was es ist. Könnte man es sagen, wäre es nicht 'das'.

Es ist ein Unbegreifliches, ein ganz Anderes, aber, wenn auch in einem unbekannten Sinn, Wirkliches, denn es geht eine eigene Kraft von ihm aus. Es durchlichtet uns in besonderer Weise und taucht unser ganzes Lebensgefühl in eine eigenartige Wärme. Es vermittelt uns für einen Augenblick das Gefühl besonderer Freiheit. Wir sind herausgehoben aus dem Geflecht alltäglicher Mächte. (S. 22) 38

Solche Art von Erfahrungen sind meist sehr kurz, aber sie können uns das Auge öffnen für eine neue Dimension unseres Daseins.

9.2.2 Seinserfahrung

Die Sprache des Seins vernimmt der Mensch erst im Anruf einer Erfahrung von transzendenter Erlebnisqualität, der sog. "Seinserfahrung". Wir erinnern uns der "Großen Erfahrung", die Dürckheim als 24-jährigem jungen Wissenschaftler zuteil wurde, besser: die ihn blitzartig überfiel, als er den 11. Spruch aus Laotsees Tao-te-king hörte. Das Tor zum Sein hatte sich ihm geöffnet, das Überweltliche hatte ihn aus den Ketten befreit,

Wie das ständige Streben seines Ichs nach Sicherheit, Sinn und Verbundenheit in der Welt um ihn legten. Das

sind die Sternstunden, in denen der Mensch das Licht erfährt, das sich in der Finsternis seines Lebens verbirgt, und diese sich mit einem Schlag zu einem Leuchten verwandelt, in dem er in der Schwäche die Kraft, im Widersinn einen höheren Sinn und in der Verlassenheit eine Geborgenheit erfährt, die nicht von dieser Welt sind, ihn aber in dieser Welt von dieser Welt erlösen. Darn wird das Sein erfahren in seiner heiligen Dreieinheit: als Fülle des Seins in einer Überweltlichen Kraft, als Gesetzlichkeit des Seines in einem übergegensätzlichen Sinn und als Einheit des Seins als Überweltliche Geborgenheit in Liebe. (S.37)

Der kritische Leser wird an dieser Stelle womöglich wenig befriedigt, vielleicht sogar enttäuscht den Inhalt dieser Erfahrung zur Kenntnis nehmen. M.a.W. es stellt sich die prinzipielle Frage: Ist die Transzendenzerfahrung, die Dürckheim ja mit dem unerschöpflichen Geheimnis des Göttlichen identisch setzt, noch intersubjektiv vermittelbar, läßt sie sich auf den Begriff bringen, d.h. ist das Instrumentarium der Sprache geeignet, das eigentlich Unsagbare sagbar zu machen? Wir wollen diesem Problem im nächsten Abschnitt nachgehen.

10. Sprachliche Reflexion und mystisches Erlebnis

Der Mensch ist ein "dialogisches Wesen" (M. Huber) dank des ihn auszeichnenden und vornehmsten Ausdrucksmediums der Sprache. K. Bühler nennt die Sprache das "allgemeinste und wichtigste Darstellungsmittel, welches der Mensch erschaffen hat."³⁹

Er unterscheidet drei Funktionen der Sprache: Kundgabe, Auslösung und Darstellung. Wenn ein Zeichen (Laut, Gebärde) dazu geeignet ist, den seelischen Zustand des Zeichengebers anzuzeigen, heißt diese Leistung der Sprache "Kundgabe" (expressive Funktion). Ein Zeichen kann auch auf-

fordernden Charakter haben, im Hörer (Zeichenempfänger) soll ein bestimmtes Verhalten "ausgelöst" werden, er soll zu einer bestimmten Handlung motiviert werden (pragmatische Funktion). Beider Leistungen hat die menschliche Sprache mit den Äußerungen (Schreien, Kufen) der Tiere gemein (z.B. das "Betteln" des Hundes, das Locken der Henne), sie sind noch kein Spezifikum der menschlichen Sprache. Die dritte Grundfunktion der Sprache eignet ausschließlich dem Menschen, die sog. "Darstellungsfunktion". Ein Sachverhalt kann vermittels Sprache allgemein dargestellt werden (sachbezogen-rationale Funktion), es können Botschaften zwischen Zeichengeber und Zeichenempfänger ausgetauscht, Mitteilungen gemacht werden; erst auf diesem sprachlichen Niveau entsteht eine Ich-Du Situation, findet eine dialogische Begegnung zwischen Menschen statt. Der Dichter A. Goes hat sicher diesen Bezug der personalen Werthaftigkeit des Wortes im Auge gehabt, wenn er dieses so feiert:

Ich liebe das Bild, ich liebe das Schweigen, ich vertraue der Gebärde, und über alles liebe ich die Musik, aber 'credo verbum' (ich glaube [an] das Wort) bleibt an seinem ersten Platz ...
Das Schweigen umgibt, die Musik strömt, die Gebärde grüßt, aber das Wort erreicht.⁴⁰

Dieses Credo anerkennt, daß das Wort, das wahre Wort die Hinwendung zum Du in sich trägt, eine Erfahrungstiefe, die den rational-begreiflichen Wortinhalt übersteigt.⁴¹ Könnte nun also die Sprache doch einen Weg in die tieferen Schichten der Wirklichkeit, ein Eindringen in den seelischen Innenraum des Menschen weisen - oder gilt nach wie vor das Verdikt des neopositivistischen Philosophen L. Wittgenstein, der in seinem berühmten Tractatus logico-philosophicus in Bezug auf die begrenzten Möglichkeiten der Sprache festgestellt hat: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische."⁴²

10.1 Anmerkungen zum Problem der "Mystik"

Die Worte mystisch und Kystik leiten sich vom griechischen Verb 'myein' ab, was wörtlich die Augen oder Ohren verschließen heißt, verstummen, schweigsam werden. Das griechische Wort 'mystikos' bedeutet geheimnisvoll, zurückgehend auf die 'Mysterien', d.h. auf die geheimen Lehren und Kulte der Antike, wie z.B. die eleusinischen Mysterien oder die Mysterien zu Ehren des Gottes Dionysos u.a.m. Geheimnis und Schweigen hängen miteinander zusammen, bedingen sich gegenseitig, ersteres ver-birgt sich im Schweigen des Menschen, es ent-birgt sich aber auch in der tranquillitas animi.⁴³ Im Bilde gesprochen könnte man sagen: Der Mensch zieht seine Antennen zur Wahrnehmung der Außenwelt ein, sein Denken kommt zur Ruhe und er lauscht den Fundgebungen seines Innenraumes. D. Savramis beschreibt die spirituelle Bedeutung der mystischen Stille so: "Das Schweigen ist das Atmen unserer geistlichen Existenz."⁴³

Im Laufe der Jahrhunderte wurde der Begriff der 'Mystik' verschiedentlich definiert, "mit dem Wort Mystik werden die vielfältigsten Erfahrungen, Praktiken und Lehren bezeichnet, die kaum auf einen Nenner zu bringen sind".⁴⁴

In einem Punkt stimmen aber nach Kaltenbrunner die Ansichten der meisten Autoren überein, "daß Mystik etwas mit Einung, Vereinigung, Einswerdung zwischen dem menschlichen Selbst und dem Ursprung, Wesen oder Prinzip des Seins, mit dem 'Absoluten' oder der 'Tiefe der Wirklichkeit' zu tun habe." (S.9)

Auch der katholische Theologe und Mystik-Experte H.U. v. Balthasar konzedierte die Existenz eines "allgemeinen religionsgeschichtliche(n) Phänomens" der Mystik und rückt gleichzeitig von der Unterscheidung zwischen natürlicher (außerchristlicher) und christlicher Mystik ab (vgl. kap.IV, 1.Hauptteil).

Mystisch ist - nach einer häufig, auch im christlichen Bereich, verwendeten Definition, eine cognitio Dei (bzw. Divini) experimentalis, ein nicht nur notionelles, sondern existentielles Erfahren des Göttlichen.⁴⁵

U. v. Balthasar unterscheidet drei Haltungen im Verhältnis von christlicher und außerchristlicher Mystik:

1. Die Auffassung, "daß mystische Erfahrungen auch dann, wenn man an der Besonderheit christlicher Offenbarung festhält, als Erfahrungen gleichartig sind, daß insofern christliche Mystik unter einen religionswissenschaftlichen Allgemeinbegriff von Mystik subsumiert werden kann." (S.44/45)

2. Die Antithese, "daß christliche und außerchristliche Mystik unvergleichbar sind." (S.45) Diese Haltung haben am entschiedensten die Vertreter der dialektischen Theologie eingenommen, z.B. Emil Brunner in seinem Buch "Die Mystik und das Wort" (Tübingen 1924).

3. Für einen Mittelweg plädiert v. Balthasar aus zwei Gründen: Einmal, weil "jedes menschliche Suchen nach Gott - alles religiöse also - ... in einer 'Religion' der Menschwerdung Gottes alles, was wesentlich zum Menschen gehört, also auch dieses sein religiöses Streben, mit-assumiert wird." (S.46) Zum anderen stellt er fest:

Das grundsätzliche Offenstehen der göttlichen Gnade für alle - wodurch der sichtbare Bereich der kirchlichen transzendiert wird - läßt aber keine Urteile mehr darüber zu, wo innerhalb einer Bewegung 'natürlicher Mystik', etwa eines Hindu oder eines Sufi, die Sphäre des lebendigen Gottes erfahrungshaft berührt wird und wo nicht. Man kann zwar, mit Jacques Maritain, der Meinung sein, in 'transzendentaler Meditation' könne der Mensch dazu gelangen, seine eigene Seelensubstanz zu gewahren; aber niemand kann es dem lebendigen Gott verwehren, sich dem Menschen, falls es ihm so gefällt, in dieser Schau kundzutun. Derartiges muß doch wohl Carl Albrecht widerfahren sein, der aufgrund solcher Erfahrungen den Weg zur katholischen Kirche fand. (S.46/47)

Es ist das Verdienst des Arztes, Psychologen und Philosophen Carl Albrecht (1902-1965), sich der Mystik als psychologisch beschreibbarem Phänomen genähert zu haben.

Er hat der Nachwelt drei bedeutsame Bücher hinterlassen: "Psychologie des mystischen Bewußtseins" (1941), "Das mystische Erkennen" (1958) und das posthum (1974) erschienene Werk "Das mystische Wort". Neben der Analyse der Erlebnisse der großen Mystiker stützen sich seine Untersuchungsergebnisse auf eigene Erfahrungen - er praktizierte selbst das Autogene Training als Meditation und setzte diese auch therapeutisch bei seinen Patienten ein - und Angaben seiner Probanden. Diese ließ Albrecht im Zustand der "Versunkenheit" ihre Erlebnisse in Worte fassen, in der Annahme, daß die Wiedergabe der Erlebnisse echt sei, weil infolge des reduzierten Wachbewußtseins die interpretierende Reflexion weitgehend ausgeschaltet wäre. Albrecht charakterisiert diese Zuständigkeit als "Innesein", welches "eine mitschwingende Bewußtheit ... ein unreflektiertes, unmittelbares Wesen um das eigene Tun und Leiden" ist.⁴⁶

Konkret heißt dies, daß der Proband zwar weiß, daß er spricht, aber nicht, was er spricht; das Bewußtsein ist in diesem Zustand eben nicht völlig ausgeschaltet, sondern nur anders strukturiert, "vereinheitlicht" - wie es Albrecht nennt -, d.h. es wird immer mehr empfänglich für passive Erlebnisweisen.

Albrecht unterscheidet zwischen Versenkung und Versunkenheit. Der Weg aus dem Wachbewußtsein in den Zustand, in dem mystische Erfahrungen im voll gültigen Sinne gemacht werden, heißt "Versenkung", es ist also die Vorstufe für den Endzustand der "Versunkenheit". Die "Versenkung" ist durch drei Merkmale gekennzeichnet: "eine Herauslösung aus der Umwelt, eine Entleerung des Bewußtseinsraumes und eine Vereinheitlichung des Bewußtseins". (S.31)

Im Verlaufe des Versenkungsweges nehmen Triebdynamik und Denkprozesse immer mehr ab, die Aktivität des steuernden Ichs wird zurückgedrängt zugunsten rezeptiv-passiver Erlebnisformen. Das Ich scheint aufgelöst zu

sein, in Wirklichkeit ist es nur freigeworden von einem bestimmenden Gegenüber, der Subjekt-Objekt-Spaltung erhoben, von "Innewerdung und Zuschauen" erfüllt. (S.66)
Das Versunkenheitsbewußtsein ist schließlich

ein voll integrierter, ... überklarer und entleerter Bewußtseinszustand, dessen Erlebnisstrom verlangsamt ist, dessen Grundstimmung die Ruhe ist und dem als einzige Funktion eines nur passiv erlebenden Ich die Innenschau zugeordnet ist. (S.106)

Albrecht faßt das Wesen der Mystik in drei kennzeichen zusammen: 1. das "Versunkenheitsbewußtsein", 2. das "Ankommende" und 3. das "Umfassende". Letzteres ist eine Erlebnisqualität des "Ankommenden":

Ein Ankommendes wird ein Umfassendes genannt, wenn es von dem Versunkenen so erlebt wird, als ob es ein aus fremder Sphäre herkommendes, schlechthin letztes unerkanntes Sein sei, auf dessen ganzheitliche Einheit alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erlebnisgehalte in unerkennbarer Weise Bezug haben. (S.218)

Auf Grund seiner empirisch-phänomenologischen Untersuchungen definiert Albrecht Mystik letztlich so: "Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein." (S.254) Das Umfassende kann nun in personaler oder apersonaler Weise erlebt werden. Beide Erfahrungen können klar unterschieden werden.

Das Ankommen eines personalen Umfassenden ist eine Begegnung mit einem Du, das nicht nur eine sich auswirkende, sondern eine von sich aus handelnde Wesenheit ist, die als Person mit dem versunkenen Ich umgeht. Das Ich wird nicht nur betroffen, sondern es wird angeredet, aufgerufen, mit Verantwortung belastet, bewertet und geliebt. ... Der personale Bezug haftet diesen Erlebnisgehalten unlösbar und mit Evidenz an. (S.241/242)

Allerdings gibt es Mischformen zwischen beiden Typen. In der christlichen Mystik ist die personale Weise vorherrschend, die "Selbstkundgabe Gottes als Offenbarung" (S.219), in den nicht-christlichen bzw. nicht-monotheistischen Religionen sind mystische Erlebnisse meist apersonaler Natur.

In seinem zweiten Buch "Das mystische Erkennen" beschäftigt sich Albrecht mit den verschiedenen Erscheinungsformen der Mystik und versucht, die Spreu vom Weizen zu trennen, d.h. echte Mystik von okkultur Pseudomystik. Dabei zählt Albrecht die Zen-Erleuchtung zu den "Phänomenen echter, reiner, unmittelbarer, erfahrungsmächtiger Erfassung des Umfassenden".⁴⁷

Die Erlebnisqualität des Umfassenden in der Zen-Erleuchtung ist apersonal, steht also in diametralen Gegensatz zur christlich-personalen Wesensstruktur des Absoluten und stellt den zentralen Kontroverspunkt im Dialog zwischen Christentum und Buddhismus dar. (Zur theologischen Relevanz dieser Frage vgl. Kap.V.)

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, daß nach Albrecht das in der mystischen Erfahrung begegnende Absolute sowohl personale als auch apersonale Züge trägt und nur als einheitliches Gefüge beider Momente richtig gedeutet wird.

Das mystische Werkgefüge ist ein Gesamt, dessen sinnvolle Einheit unverkernbar ist. Das Ineinander von nur personal zu verstehenden Momenten mit den auch apersonal zu deutenden ist nicht summenhaft zusammengebracht. Die Einheit ist widerspruchsfrei, ihre Glieder sind lückenlos aufeinander bezogen und tragen sich gegenseitig. Diese Sinnhaftigkeit erschüttert den Erfahrenden. Aus ihr fließt ein evidenten Wissen um die Echtheit. Jede Unterteilung des einheitlichen Werkgefüges erscheint als willkürlicher Akt. (S.244)

(Diese Auffassung würde für die These sprechen, daß die Mystik ein überzeitliches und überkulturelles Phänomen ist, dem gewisse Konstanten inhärent sind, und je nach kultureller Tradition und Interpretation das personale oder apersonale Moment in ihm zur Evidenz gelangt.)

Albrecht kommt in seiner phänomenologisch-gnoseologischen Untersuchung zu dem Schluß, daß Mystik eine "Phänomenletzttheit" ist, die sich rational auf keine andere reduzieren läßt, eine Erscheinung, die "der zurückführenden, auflösenden und ableitenden Tendenz des Denkens bisher widerstanden" hat. (S.67)

Der Untertitel des Buches "Das mystische Erkennen" lautet: "Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation" und gibt die eigentliche Intention des Verfassers wieder; es geht Albrecht darum, Wissenschaft und Mystik einander näherzubringen, das Thema der Mystik in die philosophische Diskussion einzuführen. Gemäß dieser Absicht wagt Albrecht auch das Gespräch mit der Heideggerschen Ontologie und gelangt von daher zu einer letzten Qualifizierung des mystischen Phänomens: der Ruhe

als Strukturmoment einer Offenheit des Daseins. ...
R u h e i s t e i n S i c h - b e f i n d e n i m
O f f e n s e i n . Das Offensein des In-sich-Seins ist
die Bedingung der Möglichkeit der Empfänglichkeit.
(S.360)

10.2 Möglichkeiten und Grenzen der Sprache

Wenn auch die von Albrecht verwandte Terminologie bemüht ist - und die Qualität seiner Erkenntnisse auch unbestritten ist -, dem wissenschaftlichen Anspruch der Philosophie zu genügen, so bleibt immer noch die Frage der intersubjektiven Vermittelbarkeit der mystischen Erfahrung, die Problematik der adäquaten sprachlichen Artikulation. Auch H.U. v. Balthasar hält die "Diastase zwischen Erfahrung und Reflexion-Sprache (für) gerade im Abendland historisch durchgehend spürbar" und stellt dann die grundsätzliche Frage: "Gibt es für mystische Erfahrung überhaupt ein angemessenes Ausdruckssystem, oder bleibt ihr Gegenstand nicht wesentlich unausdrückbar?"⁴⁸

Die "Unaussprechbarkeit", die "Unsäglichkeit" des mystischen Erlebnisses hängt mit der eigentümlichen Besonderheit des Erlebnisses selbst zusammen. Wenn ein weitgehender Konsens darüber besteht, daß das Moment der Einheit, die Einswerdung des Menschen mit irgendeinem transzendenten Urgrund als konstitutiv für das Phänomen der Mystik schlechthin betrachtet werden kann, dann scheint die Sprache schon von ihrer Struktur her ungeeignet zu

sein, eine Aussage über das Eine zu machen. Denn Sprache wird gesprochen im Bereich der Vielheit; die Einheit von Subjekt und Prädikat im Satz ist nur Einheit in der Vielheit und somit durch Differenz geprägt. Ein durch Differenz oder durch Relation Bestimmtes aber ist nicht imstande, Adäquates über das in sich Differenz- und daher Relationslose auszusagen. So ist, wenn über das Eine etwas ausgesagt werden soll, die adäquate Sprechweise in der Tat eine negative Dialektik.⁴⁹

Wir dürfen hier nochmals an die einleitende Feststellung Wittgensteins erinnern, daß das Mystische etwas sei, das sich zeige und deshalb nicht durch Sprache ausgedrückt werden kann, weil es sich an der Sprache zeige. Wie zeigt es sich? "Die radikalste Aussageform der negativen Dialektik lautet daher: es ist Nichts." (S.23) Weniger extrem artikuliert sich die Sprache der Mystiker in Paradoxien, die logisch-diskursive Abfolge der Gedanken wird häufig ersetzt durch eine Fülle von Bildern, Beschwörungen, figurativen Ausdrücken und Metaphern, die etwas vom Überströmenden Gefühl und der inneren Bedrängnis des alle Maße des Begreifens und Sprechens übersteigenden Geheimnisses vermitteln wollen.⁵⁰

10.3 Das Wort und die Dürckheimsche "Seinserfahrung"

Es drängt sich die Frage auf, wie sich im Lichte dieser Aussagen, das eigene mystische Erlebnis Dürckheims, seine "Seinserfahrung" ausnimmt, wie es sich sprachlich artikuliert. Nehmen wir die Beschreibung seines Erlebnisses, das ihn anläßlich der Rezitation aus Laotsees Tao-te-king überkam:

Beim Hören des elften Spruches schlug der Blitz in mich ein. Der Vorhang zerriß, und ich war erwacht. Ich hatte Es erfahren. Alles war und war doch nicht, war diese Welt und zugleich durchscheinend auf eine andere. Auch ich selbst war und war zugleich nicht. War erfüllt, verzaubert, 'jenseitig' und doch ganz hier, glücklich und wie ohne Gefühl, ganz fern und zugleich tief in den Dingen drin. Ich hatte es erfahren, vernehmlich wie ein Donnerschlag, lichtklar

wie ein Sonnentag und das, was war, gänzlich unfassbar. Das Leben ging weiter, das alte Leben, und doch war es das alte nicht mehr. Schmerzliches Warten auf mehr 'Sein', auf Erfüllung tief empfundener Verheißung.⁵¹

Fügen wir dieser Wiedergabe seiner persönlichen "Großen Erfahrung" noch einen weiteren Versuch an, Rechenschaft zu geben über die 'Kleine Erfahrung', die sog. Seins-fühlung.

Was hast du erlebt? - Das weiß ich nicht - ich weiß nur, daß es gewaltig war - Es zittert alles noch in mir nach. ... Das worauf es ankommt. Gewaltig, groß - unbeschreibliche Fülle - Licht - Liebe, alles eins! ... Es war eine Präsenz - eine Gegenwart, ich weiß nicht, von wem oder was, eine Gegenwart, die mir geschah - (S.82)

Wir fühlen uns in eigentümlicher Weise 'rund', in uns 'geschlossen' und doch zugleich in einer Weise geöffnet, in der sich eine große Fülle auftut. Wir sind wie schwebend und bewegen uns doch sicher und ausgeglichen auf der Erde. Wir sind wie abwesend und doch ganz da, ganz leer und voller Leben. Wir ruhen ganz in uns selbst und sind doch zugleich allem zuinnerst verwandt. Wir sind allem enthoben und zugleich in allem drin; sind allem verbunden und haften an nichts. (Hervorhebungen von M.B.)⁵²

Die sprachliche Analyse des Textes bestätigt den schon oben festgestellten Befund der Verwendung von

1. bildhaften Ausdrücken ("der Vorhang zerriß", "lichtklar wie ein Sonnentag")
2. Antithese ("ich selbst war und war zugleich nicht").
3. Paradoxie ("das weiß ich nicht - ich weiß nur ...")

Die Aussagen psychologischer Art dieses Textes sind:

Licht, Helle, Klarheit, Gefühl der Entgrenzung, der Zeit- und Raumlosigkeit, Sicherheit, "Es"-haftigkeit und innere Evidenz des Geschehens, "ozeanisches Gefühl" einer beglückenden kosmischen Zusammengehörigkeit, Unvergleichlichkeit mit den 'normalen' Erlebnisweisen und Bewußtseinszuständen, Unfassbarkeit des Ereignisses.

Stellen wir diesem Text noch den Bericht einer Zen-Erleuchtung zur Seite. Der Japaner Kosen Imakita gibt sein Erlebnis folgendermaßen wieder:

Als ich eines Nachts in Meditation versunken war, geriet ich plötzlich in einen ganz merkwürdigen Zustand. Ich war wie tot. Alles war wie abgeschnitten. Es gab kein Vorher und kein Nachher mehr. Der Gegenstand meiner Meditation und mein Selbst waren verschwunden. Das Einzige, das ich fühlte, war, daß das Innere meines Selbst vollkommen geeint war und erfüllt von allem, was oben und unten und ringsum ist. Ein grenzenloses Licht strahlte in mir. Nach einer Weile kam ich wieder zu mir wie einer, der von den Toten auferstanden ist. Mein Sehen, Hören, Reden, meine Bewegungen und meine Gedanken waren ganz verschieden von dem, was sie bis dahin gewesen waren. Als ich tastend versuchte, an die Wahrheiten der Welt zu denken und den Sinn des Unbegreiflichen zu erfassen, verstand ich alles. Es erschien mir klar und wirklich. Ohne es zu wollen, begann ich, in übergroßer Freude, meine Hände hochzuwerfen und mit den Füßen zu tanzen.⁵³

Es braucht m.E. nicht im einzelnen dargetan zu werden, daß sich die beiden relativ kurzen Erlebnisberichte im Vokabular und in der psychologischen Phänomengestalt gleichen, besonders aber in der Grundaussage, "Es" erfahren zu haben, d.h. des Grundes aller Wirklichkeit und der eigenen Existenz inne geworden zu sein, dessen wesentliche Fülle aus dem Absterben aller bisherigen Lebensäußerungen entsteht (Metapher der "Leere" bzw. des "Todes") und den Menschen mit einer unerschütterlichen Gewißheit und Gegenwärtigkeit erfüllt. Die Phänomenologie der transzendenten Erfahrung ergibt eine weitgehende Übereinstimmung in der sprachlichen Artikulation und in den formalen psychologischen Erscheinungsformen (Entgrenzung des Bewußtseins etc.) von christlicher und außerchristlicher Mystik. (Vgl. die These der Strukturgleichheit beider Phänomene von H.U. v. Balthasar, dieses Kap., 10.1).

Dennoch bleibt die Problematik, daß die Erfahrung trotz ihrer subjektiven Evidenz und Unabweisbarkeit vom Erfahrenden ambivalent gedeutet werden kann - und gedeutet wurde. Die beiden hier interessierenden Möglichkeiten sind eine monistische Deutung (von der Einheit alles Seienden ausgehend) und eine personhaft-theistische Deutung, welche die Eigenständigkeit und Verschiedenheit von Gott und Mensch (Welt) postuliert bei aller gnadenhaft erfahrenen

Einung beider.

M.E. scheint die Tatsache verschiedener Deutungsmöglichkeiten ein und derselben Erfahrung u.a. damit zusammenzuhängen, daß die Rolle des Wortes in christlicher und nicht-christlicher - speziell monistisch gefärbter - Mystik sich wesentlich unterscheiden und mit "Unsäglichkeit" der mystischen Erfahrung verschiedenes gemeint sein könnte.

Die Zurückhaltung des Zenbuddhismus gegenüber sprachlicher Artikulation ist bekannt. Auch Bückheim teilt die Reserve des Zen gegenüber der sprachlichen Formulierung und illustriert das "Verbieten des Wortes" mit der Zen-Anekdote, nicht den Finger (die Sprache), mit dem dieser auf den Mond zeigt, für den Mond selbst (die Wirklichkeit) zu halten.

Ein Mittel auf dem Wege des Zen ist die Aufhebung jedes Begriffes oder Bildes, mit dem der Schüler glaubt, die Wahrheit 'gefaßt' zu haben, sei es um zu verhindern, das Bild mit der Sache, 'den Finger, der auf den Mond zeigt mit dem Mond' zu verwechseln oder den Schüler zu hindern, sich in einem Begriff beruhigt niederzulassen.⁵⁴

D.T. Suzuki begründet die Wortscheu des Zenbuddhismus so:

Unsere Sprache ist das Produkt einer Welt aus Zahlen und Einzeldingen vergangener, gegenwärtiger und künftiger Zeiten, und sie ist für diese Welt (loka) höchst brauchbar. Aber unsere Erfahrungen sagen uns, daß unsere Welt darüber (über loka) hinausgeht, daß es eine andere Welt gibt, welche die Buddhisten eine transzendente Welt nennen (loka-uttara), und daß die Sprache, wenn man sie zwingt, über Dinge dieser Welt (lokottara) auszusagen, entstellt wird, jede Art von Verzerrungen annimmt, mit Oxymora, Paradoxien, Widersprüchen, Verbiegungen, Ungereinheiten, Doppelsinnigkeiten und Irrationalismen aufwartet. Die Sprache selbst kann man deswegen nicht tadeln. Wir selbst sind es, die, indem wir ihre eigentliche Funktion übersehen, versuchen, sie zu etwas zu zwingen, wofür sie niemals bestimmt war. Und mehr noch, wir machen uns selbst zu Narren, indem wir die Wirklichkeit einer transzendenten Welt (lokottara) leugnen.⁵⁵

Von daher auch die Bedenken der "Erleuchteten", nachträglich ihre Erfahrung zu zer-reden oder gar zu verliehren und ihre grundsätzliche Skepsis gegenüber den vielen

anderen von gewöhnlicher Geisteskraft, die versuchen, sich einen Einblick in ihre transzendente Welt zu verschaffen und darüber sprachliche Urteile zu fällen.

Welch hohen Stellenwert die Kategorie der Erfahrung in Dürckheims Anthropologie einnimmt, haben wir bereits dargelegt; ebenso versteht er Zen auch in erster Linie als Orthopraxis.

So ist alles Reden und Schreiben 'über' Zen problematisch. Mit Recht sagt Allan Watts in seinem Buch über Zen (Vom Geist des Zen): 'Wer über Zen schreibt, muß zwei Extreme vermeiden: einmal so wenig zu beschreiben und zu erklären, daß der Leser völlig verwirrt wird, und zum anderen, soviel zu beschreiben und zu erklären, daß der Leser meint, er verstünde Zen! ... Die Lehre, die Zen uns vermittelt, ist zutäglich nur im steten Hinblick auf die Erfahrung, von der sie ausgeht und zu der Zen hinführt.'

Zen gehört nicht den Bereich "wesenloser Theorie oder bestreitbarer Philosopheme ... ist kein theoretischer Existentialismus, sondern eine e x i s t e n t i e l l e P r a x i s".⁵⁶

Im Zen ist also die Praxis, die Erfahrung das Primäre, die sprachliche Reflexion dieser Erfahrung ist sekundär, ja nur störend-überflüssiges Beiwerk.

10.4 Das Wort und die christliche Mystik

Wie stellt sich diese Problematik transrationaler Kommunikation im christlichen Bereich dar? Weitergabe der mystischen Erfahrung selbst war auch hier wegen des vermittelten Charakters der Sprache - d.h. Sprache ist je schon gedeutete Wirklichkeit - schwerlich erreichbar, und so hat man sich in der sog. apophatischen Theologie via negationis der Gotteserfahrung zu nähern versucht.⁵⁷

Zur Wesensart der christlichen Mystik gehört es jedoch, daß das Göttliche nicht nur negativ als das Nicht-Weltliche ausgedrückt werden kann, sondern im Christentum ist

das Wort Fleisch geworden, Gott hat sich - nach Johannes - im Wort selbst ausgelegt oder in der Sprache H. v. Palt-
hasars: "Gehört es nicht zum primären Wesen christlicher
religion, daß der unsüßliche Gott selbst das 'Wort' ist
und sich von sich her ausgewortet hat?"⁵⁸

Wie tritt uns diese "Selbstausswertung" Gottes gegenüber?
V. Balthasar gibt folgende Antwort:

Es ist die absolute Grundlosigkeit der göttlichen
Liebe, die gerade in ihrer Erniedrigung, sich uns be-
greiflich zu machen, nur desto unbegreiflicher erscheint.
Je näher Gott uns kommt, desto unfäfllicher erscheint er
uns, nicht mehr abstrakt, sondern konkret. Christus
als das Wort ist die Offenbarung von Gottes freiester
Souveränität, das Gegenteil einer lernbaren Grammatik,
nicht einzubergen in ein hegelisches System der Logik.
(S.67)

Von diesem Jesus, den Johannes das "Wort", den "Logos"
nennt, geht eine Strahlkraft auf das menschliche Wort
über, es gewinnt eine transzendente Dimension, die ihm
im Zenbuddhismus gerade bestritten wird und die dem me-
chanischen Wortverständnis des letzteren diametral ge-
genübersteht. Verkürzt ausgedrückt: Wortlosigkeit des
Zen-Buddhismus contra Worthaftigkeit des Christentums!
Daher weist J. Sudbrack folgenden Weg:

Nicht abspringen von der Rationalität des Wortes
in die Irrationalität des Schweigens oder der ver-
meintlichen Wirklichkeit, sondern eindringen in den
personalen Sinn des Wortes, das gesprochen ist von
dem, der die Mitte der Wirklichkeit ist, vom lebendi-
gen Gott.⁵⁹

Die Wesenhaftigkeit des Wortes, seine die Wirklichkeit
erschließende Kraft zeigt sich nach J. Sudbrack in

Seinsstufen. Das Wort ... reicht von einem oberfläch-
lichen, unmeditativen Weitergeben von Informationen
bis zu dem Grund, wo der Herrsch ganz anwesend ist:
... - im geistigen Durchdringen wie in ehrfurchtsvol-
ler Scheu. Nur an der Oberfläche ist das Wort ein
rationales Auflösen und Bescheidwissen; in der
Tiefe zeigt es sich als Hüter des Geheimnisses auch
gegenüber der Erfahrungssucht, die alles einbringen
möchte in das Gegenwartsleben.
- in Liebe, in Freiheit und in Erfahrung. Die Tiefe
eines gesprochenen und geschriebenen Wortes geht
nur dem auf, der hinter dem Wort einen lebendigen

Menschen, eine Person ahnt; der diesem Menschen den Vorschub an Vertrauen gibt, der nur aus Liebe geboren werden kann; der diesen Menschen als freien in Freiheit bejaht;
- in Selbst-Werdung und Offenheit für andere. Nur an der Oberfläche besteht zwischen beidem ein Widerspruch. Gerade die Liebes- und die Wort-Erfahrung bringen ins Erleben, daß die Du-Begegnung die höchste Selbstwerdung ist. (S.84)

Dieser von Sudbrack beschworene lebendige Geist der Worte kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es eine Krise der religiösen Sprache gibt, die H. Waldenfels so erklärt:

Die 'Krise der religiösen Sprache' besteht im Abendland nicht zuletzt darin, daß das religiöse Sprechen weithin seinen mystagogischen Charakter verloren hat zugunsten einer ontologisch-dogmatisch feststellenden Aussageweise.⁶⁰

Der Diskussion um das Verhältnis von Wort und mystischer Erfahrung soll eine abschließende Überlegung in zweifacher Hinsicht gelten: Das christliche Sprechen über letzte Erfahrungen hat darauf zu achten, daß dies nicht in einer Weise geschieht, die Mystik mit Methoden im wissenschaftlichen Sinne stringent erforschen und somit das Mysterium des Göttlichen "ausworten" zu können glaubt. Die göttliche Haltung der "Sprachlosigkeit" letzten Erfahrungen gegenüber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Sprache das Wesen des Menschen mitkonstituiert und somit ein Mittel zur Existenzerhellung und Selbstwerdung des Menschen ist, d.h. die Reflexion als Instrument der Wahrheit sollte nicht im Vorraum der letzten Dinge abgebrochen werden zugunsten einer ungeprüften "unsagbaren" Erfahrung. Mit großem Nachdruck hat der katholische Philosoph K. Spaemann auf die dem östlichen Wege immanente Gefahr der "mystischen Selbstentäußerung" hingewiesen:

Was unterscheidet das wortlose Gebet von jener Verblödung, der es, wie Chapman sagt, zum Verwechselln gleicht? Ich will die Frage an einem Gleichnis verdeutlichen: Ein Maler reduziert ein nach der Natur gemaltes Bild in der Absicht größerer Abstraktion fortschreitend bis zu dem Punkt, wo er wieder eine weiße Leinwand vor sich hat. Gibt es einen Unterschied der Leinwand vor und nach dem Prozeß? Nicht

für den Betrachter der nur das Resultat sieht. Aber für den Maler. Vorausgesetzt, er erinnert sich an den Prozeß der Entstehung dieser weißen Leinwand. So bedarf die mystische Unmittelbarkeit, um nicht bloßer Rückfall in Natur zu sein, der Erinnerung an ihre eigene Vermitteltheit, an den Prozeß, der zu ihr führte. ... Und von hierher fällt auch ein positives Licht auf jene Eigenart christlicher Mystiker, die ihnen so oft von außer christlichen Mystikern als Konzession und Inkonsequenz angelastet wurde: Das erinnernde Festhalten des biblischen, religiösen und kirchlichen Weges. Ohne die Gegenwärtigkeit des Weges fiele das Ziel zurück in den Anfang, und die 'dunkle Nacht' der Mystik würde zur trüben Nacht, in der alle Katzen grau sind. In dieser mystisch distanzierten und zugleich erinnernd festgehaltenen Weise aber könnte Religion in einer durch wissenschaftliche Aufklärung bestimmten Welt Bestand haben, ohne sich von dieser Welt abzukapseln oder sich in ihren Kategorien definieren zu müssen.⁶¹

Fortsetzung der Gliederung zum 2. Hauptteil

V. Dürckheim und das Christentum

1. Dürckheims Kritik am Christentum bzw. der christlichen Theologie
2. "Glaube" contra religiöse "Erfahrung"
3. "Gotteserfahrung" contra "Seinserfahrung"
4. "Christliches Zen"
5. Dürckheims Lehre aus der Sicht des "esoterischen Christentums"

VI. Das Werk Dürckheims im Lichte seiner Kritiker

1. Friedrich Wulf, SJ
2. Alfons Rosenberg
3. Albrecht Strebel
4. Friso Melzer
5. Johann Baptist Lotz, SJ

VII. Kritische Bilanz

1. Das Zen-Bild Dürckheims
2. Positive Aspekte des Dürckheimschen Werkes
 - 2.1 Die Bedeutung der personalen Leibtherapie
 - 2.2 Die gelungene Adaptation des Zen an die westliche Mentalität
 - 2.3 Der Versuch einer Synthese zwischen Christentum und Zen-Buddhismus auf der Grundlage religiöser Erfahrung

3. Problematische Aspekte der Dürckheim-
schen Lehre - Offene Fragen
 - 3.1 Die Problematik des Nicht-Denkens
 - 3.2 Die Gefahr eines ethischen Indifferentis-
mus bzw. einer autonomen Ethik
 - 3.3 Dürckheims Neigung zum Synkretismus
4. Anmerkungen zur Arbeitsmethode
und Sprache Dürckheims
 - 4.1 Anmerkungen zur Arbeitsmethode Dürckheims
 - 4.2 Anmerkungen zur Sprache Dürckheims

V. Dürckheim und das Christentum

In der bisherigen Auseinandersetzung mit dem Werk Dürckheims sind wir immer wieder auf Begriffe des christlichen Glaubensgutes gestoßen. Das ist weiter nicht verwunderlich, wenn man den Anspruch Dürckheims bedenkt, daß seine "Vorstellung vom Menschen aus einer freien christlichen Tradition hervorgewachsen ist"¹ und sein Bestreben ebenso unverkennbar ist, sein christliches Erbe mit dem zen-buddhistischen in Einklang zu bringen.

Es wird zu fragen sein, ob Dürckheim zentrale Worte der christlichen Glaubenslehre - in seinem Buch "Meditation - wie und wozu" begegnet man z.B. den Begriffen: Dreifaltigkeit (S. 37, 103, 106 u.ö.) Christus ("in Christus sein", "nicht mehr ich lebe....", "ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben", S.84), der Heilige Geist (S.103, 234), Himmel und Hölle (S.193), Erbsünde (S.37) etc. - (noch) christlich interpretiert, was Dürckheim überhaupt mit "Christentum" und "christlichem Glauben" meint. So viel dürfte jetzt schon klar geworden sein, daß es zu kurz gegriffen wäre, Dürckheims Anthropologie pauschal als "christlich" oder "nichtchristlich" zu etikettieren - am vollen christlichen Bekenntnis z. B. im Bereich der Christologie gemessen, wäre seine Lehre wohl kaum "christlich" zu nennen -, sondern daß seine Aussagen auf dem Gebiete des Christlichen aus der Sicht religiöser Erfahrung und der entsprechenden Tradition eines sog. "esoterischen Christentums" verstanden und beurteilt werden sollten.² In seinem Buch "Meditieren - wozu und wie" spricht Dürckheim von einer "Neuen Zeit", eingeleitet durch eine "Wende zum Initiatischen" und gekennzeichnet vor allem durch ein neues (initiatisches) Glaubens- und Religionsverständnis.³

Sendungsbewußt wird der Anbruch eines neuen Äons in der Entwicklung der Menschheit prophezeit, mit dem Pathos eines neuen Evangeliums verkündet:

"Die Zeit ist gekommen, in der der Mensch die Aufforderung zu einem gottgemäßen Leben nicht mehr als eine ihm von außen auferlegte Aufgabe empfindet,

sondern als Vollzug einer in ihm selbst wachgewordenen Verheißung. ...Im Fortschreiten der initiatischen Entwicklung vollzieht sich eine totale Wende im Wirklichkeitsbewußtsein des Menschen." (S.18)

In beschwörend-visionärer Weise stellt er die kulturpessimistisch eingefärbte bange Frage:

"Wird die zukunftssträchtige Generation unserer Zeit begreifen, was auf dem Spiel steht? Wird sie erkennen, daß ein neues Zeitalter anbricht, darin nach Jahrhunderten zunehmender Verdunkelung die Morgendämmerung eines neuen Weltentages sichtbar wird? Wird sie den Mut haben, dort wo das göttliche WESEN aller Dinge zur inneren Erfahrung wird, ihm mehr zu vertrauen als Formen der Wahrheitsverkündung, die sie nicht mehr versteht? Wird sie begreifen, daß es nicht nur um die Befreiung des Menschlichen zum Göttlichen hin, sondern um die Befreiung des Göttlichen in den Menschen hinein geht; daß der Mensch ein Gefangener der Welt ist, weil er Gott in sich nicht freigibt?" (S.233)

In diesen Sätzen steckt - abgesehen von dem hohen Anspruch der neuen (initiatischen) Religiosität, die in einem "gottgemäßen Leben" wurzelt, wo "das göttliche Wesen aller Dinge zur inneren Erfahrung wird" (S.233) - eine implizite Kritik der traditionellen "Formen der Wahrheitsverkündung" - und dazu rechnet Dürckheim auch die Formen und Inhalte der christlichen - im Sinne der kirchlichen Glaubensverkündung.

1. Dürckheims Kritik am christlichen Glauben bzw. der christlichen Theologie

Dürckheim gehört zu der nicht geringen Zahl derjenigen, die ein religiöses Vakuum unserer Zeit diagnostizieren, das durch Formen archaischer Religiosität aufgefüllt zu werden droht; insbesondere Teile der jungen Generation flüchten sich in drogeninduzierte Rauschzustände und betrachten psychedelisches High-sein als Religionersatz.⁴

Vor allen Dingen wird dem Christentum protestantischer Ausprägung ein Mangel an echter Religiosität zur Last gelegt, verursacht durch Entwicklungen innerhalb der protestantischen Theologie, wie sie durch Namen wie

Bonhoeffer und Bultmann und ihre Programme eines "religionslosen Christentums" bzw. einer "Entmythologisierung der Bibel" stichwortartig ihren Ausdruck gefunden haben. Der Ruf nach Neuorientierung der christlichen Mission - im weitesten Sinne verstanden - wird laut, nach einer Neubesinnung auf die Grundlagen eines lebendigen christlichen Glaubens. Eine Stimme aus dem polyphonen Chor der Kritiker ist die von G. Wehr:

"Wird der Schrei nach einer zeitgemäßen religiösen Erfahrung immer noch nicht gehört, immer noch nicht von Theologie und Kirche ernst genommen? Doch nicht erst seit der durch Barth, Bultmann oder Bonhoeffer markierten Krise des kirchlichen Christentums ist diese Frage aktuell. Der Ruf nach religiöser Vertiefung und Erneuerung wurde bereits in den Jahren nach der Jahrhundertwende laut."

So richtet sich auch Dürckheims Kritik am christlichen Glauben, die er meist mit derjenigen an der "Theologie" in einen Topf wirft, gegen eine Veräußerung des religiösen Lebens - wie er glaubt - in Kultus und erstarrte dogmatische Glaubensformeln.

"Wo das geschieht, werden Predigt und Lehre, die in nur vordergründiger Weise von Gott reden, immer unerträglicher. Es gibt eine die Glaubensinhalte allzu menschlich darstellende Verkündigung, die es dem zu seiner Tiefe erwachenden Menschen erschwert, Erfahrungen des ihm immanenten göttlichen Seins zuzulassen und ernstzunehmen."

Dürckheim erklärt die Krise der christlichen Glaubenslehre bzw. der sie interpretierenden und verkündenden Theologie mit ihrer Unfähigkeit bzw. ihrem beharrlichen Sich-Verweigern, das "Eigentliche im Menschen, seine Seele" ins Blickfeld zu nehmen, zugunsten einer zunehmenden Dogmatisierung der Lehre, welche das Geheimnis des Glaubens - und nach Dürckheim somit auch die spirituelle Wirklichkeit der Seele - in rationale, definierbare Normen zu zwingen versucht, mit einer unheilvollen Konsequenz für die Theologie und ihre Sachwalter.

"Theologie und Religionswissenschaft verlieren in unserer Zeit an Geltung und Anziehungskraft, weil in ihnen der Bezug zur Urerfahrung des Göttlichen nicht mehr oder noch nicht gegenwärtig ist. Ohne diesen Bezug büßen sie aber ihre menschliche Fruchtbarkeit ein. - Vor Jahren kam ein Student der Theologie zu mir mit folgender Eröffnung: 'Es gibt etwas, wodurch man sich als Student der Theologie an unserer Universität verdächtig machen kann: wenn man in den Geruch kommt, fromm zu sein!' Ich habe in den letzten Jahren einige hundert Priester persönlich kennengelernt. Gemeinsam ist ihnen die Not als Folge einer theologischen Erziehung, die ihnen eine vorwiegend formale Bildung gegeben hat, aber an ihrem inneren menschlichen Nöten und Problemen, an ihrem Auftrag zu einem menschlichen Reifen auf der Grundlage eines Ernstnehmens ihrer innermenschlichen Problematik und ihrer religiösen Erfahrung vorbeigegangen ist."

Dürckheim will deshalb den Theologen zur Einsicht in eine neue Dimension seines Wirkens aus der Verbindung von "Tiefenpsychologie und Exerzitienpraxis" motivieren und stellt an ihn die Forderung:

"Sowohl der Theologe wie der Religionswissenschaftler unserer Zeit muß verstehen lernen, daß er seinem 'Amt' heute nur in dem Maße gerecht werden kann, als er das, was er erforscht hat und vermitteln möchte, selbst erfahren hat." (Religiöse Erfahrung als Voraussetzung... a.a.O., S. 60/61)

Die Theologie bzw. der Theologe müsse wieder in Fühlung -
nahme treten zum göttlichen Sein durch die Einübung in

"meditative Praktiken, gipfelnd in einem meditativen Leben. Das Ziel von Meditation und meditativem Leben wäre dabei aber nicht das Eindringen in den tieferen Sinn eines Bildes oder heiligen Textes auf dem Wege der Betrachtung, sondern die Verwandlung des ganzen Menschen zur Transparenz...für die uns und allen Dingen immanente Transzendenz....Diese Verwandlung beträfe nicht nur sein Verhalten in der Welt, sondern sein personales Sein. Solche Verwandlung des Menschen müßte auch der Sinn einer theologischen Bildungsarbeit sein, die als Moralthologie sich nicht in einer Askese erschöpfte, die in einem ethischen

Wohlverhalten gipfelt, sondern dem Sinn des 'metanoite' entsprechend, die große Umkehr und Verwandlung des natürlichen Menschen zum initiatischen, aus seiner Übernatur existierenden Menschen vollzöge. Die Reduktion des Bildungszieles auf das ethisch Geforderte macht den guten, gesetzestreuen Pharisäer zum Maßstab und ist in Gefahr, Christi Kreuz mit dem 'Roten Kreuz' zu verwechseln." (a.a.O., S. 57/58)

Dürckheims Kritik am "Christentum" ist sicher insofern berechtigt, als sie eine Seite christlicher Glaubenslehre und Glaubensausübung betrifft: daß nämlich christliche Tiefenerfahrung, Geisterfahrung in Theorie und Praxis lange Zeit zu kurz gekommen sind. (Heute läßt sich indes ein Trend zur Verinnerlichung des Glaubens feststellen und eine Rückbesinnung der Kirchen auf eigene Traditionen "mystischer" Frömmigkeit.)⁸ Dies läßt sich mit historischen Entwicklungen der Theologie innerhalb der beiden christlichen Konfessionen erklären, beispielsweise daß im Gefolge des Tridentinums in der katholischen Lehre der Glaube zu stark als Verstandesakt betrachtet und Glaubensinhalte zu stark dogmatisiert wurden oder daß als Konsequenz der dialektischen Theologie der Bereich der religiösen Erfahrung außerhalb der Sichtweite der protestantischen Theologie geriet und einer Tendenz zur "Religionslosigkeit" im evangelischen Raum Vorschub leistete. An solchen (Fehl-)Entwicklungen artikuliert sich im wesentlichen Dürckheims Kritik, d.h. sie richtet sich insbesondere gegen das Fehlen von meditativen und kontemplativen Elementen in Lehre und Glaubenspraxis. Insgesamt kann man Dürckheims kritische Anmerkungen zum Christentum als wenig substantiell bezeichnen, sie sind auch von ihrem Anspruch her nicht als grundsätzliche Auseinandersetzung mit diesem gedacht.⁹ Allerdings sollte bei dieser selbst auferlegten Einschränkung des kritischen Anspruchs darauf geachtet werden, daß Kritik nicht über ihr Ziel hinausschießt, d.h.

es ist m. E. wenig hilfreich - auch für den Dialog der Religionen untereinander -, christliche Theologie pauschal zu diskreditieren, wenn man in "guter" (asiatischer) Gesellschaft zu sein glaubt.¹⁰

2. "Glaube" contra religiöse "Erfahrung"

Die "Wende zum Initiatischen" ist nicht nur eine unabdingbare Forderung an die Theologie bzw. die Theologen und ihr pastorales Wirken, sie stellt nach Dürckheim zugleich den Prüfstein dar, an dem kirchliche Theologie und "freischwebende" nicht kirchlich-konfessionell gebundene 'mystische' Religiosität miteinander in Widerspruch geraten. "Seit jeher stehen in einem gewissen Widerspruch zueinander Glaube und Erfahrung, Theologie und Mystik, sowie 'Bekenntnis' und Verwandlung."¹¹

Die Dialektik von 'Glaube' auf der einen Seite und 'Erfahrung' auf der anderen Seite bildet auch die Grundlage der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube im kirchlich orientierten christlichen Sinne und Religiosität im initiatischen Sinne. Dürckheim unterscheidet nämlich zwischen einem "von der Kirche vertretenen Glauben", der "losgelöst von der Erfahrung" zum Dogmenglauben verkommen ist und einem "lebendigen" (initiatischen) Glauben, der "in einer besonderen Erfahrung des Überweltlichen gründet". (Vom initiatischen Weg, a.a.O., S.459)

Die "Erfahrung" ist also für Dürckheim das primäre Kennzeichen, die "Grundlage jeder lebendigen Religiosität" (S. 459), unabhängig von den verschiedenen weltanschaulichen Systemen, die dieser zugrundeliegen, und den unterschiedlichen philosophisch-theologischen Ausdeutungen dieser Urerfahrung.¹²

Mit dieser Unterscheidung werden Glaube als "ein Fürwahrhalten dessen, was die Kirche lehrt" (S. 466) und Erfahrung als unmittelbare Erfahrung des göttlichen Seins einander gegenübergestellt mit der expliziten Bewertung, daß der "Glaube" erst durch die "Erfahrung" zu seinem wahren Wesen gelange, während die Erfahrung keiner Ergänzung mehr bedarf: sie ist von höherer religiöser "Qualität", weil sie sich durch sich selbst bezeugt und eo ipso nicht mehr

hinterfragt werden kann. Ist diese Alternative real oder konstruiert im Horizont des allgemeinen christlichen Glaubensverständnisses?

Gehen wir von einer Definition in einem "Wörterbuch der Religionen" aus:

" G l a u b e , die Zustimmung und Anerkennung der von Gott geoffenbarten, dem menschlichen Verstande und der menschlichen Beweisführung nicht zugänglichen übernatürlichen Wahrheiten; beruht auf der Annahme vom Dasein und der Wahrhaftigkeit Gottes. Der Glaube ist die totale Hingabe an Gott und daher ein Zentralbegriff in allen monotheistischen Religionen, namentlich im Judentum, Islam und Christentum. In diesen Religionen wird der Glaube als die menschliche Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes verstanden. Die christlichen Theologen unterscheiden den subjektiven Glauben (Fides qua creditur) als das Organ für die göttlichen Dinge von dem objektiven Glauben (kirchlicher Glauben, Fides quae creditur), der sich in seiner Ausschließlichkeit vom Glauben der Bekenner anderer Religionen abhebt."

Dürckheim hält fälschlicherweise die objektive Seite des Glaubens, den dogmatischen Lehrgehalt, für das Ganze des christlichen Glaubensbegriffes. Darüberhinaus gehören Glaube und Offenbarung Gottes als die freiwillige Kundgabe seiner selbst an die Menschen zusammen. Die gnadenhaft geschenkte Selbstauslegung Gottes ist in Christus historisch-ereignishaft zur Vollendung gekommen, d.h. die Nähe Gottes zu den Menschen hat sich in seinem Sohn Jesus Christus einmalig kundgetan, der auch als solcher "erfahren" werden kann. Dürckheim verkürzt den christlichen Glaubensbegriff um seine (heils)-geschichtlichen Dimensionen, die das Moment der "Erfahrung" immer schon enthält als die Selbstzusage Gottes an den Menschen mit ihm umzugehen, als das "Ereignis dieser nicht mehr aufhebbaren Nähe Gottes" zu den Menschen in der Gestalt Jesu Christi.¹⁴ Diese Erfahrung muß sich nicht in "erleuchteten" Höhen des Geistes abspielen, sie kann sich in bescheidener Weise erfüllen:

"Die ungeheure, alles in einem erzittern machende Erfahrung ist die: Ich kann auf dieses alles umfassende, alles tragende und durchdringende, alles distanzierende und doch für sich einnehmende Geheimnis zugehen, ich kann es anreden, ich kann beten. Ich weiß, wann solcher betende Zugang geschieht, ist dies nochmals die Tat dieses Geheimnisses, aber eben sie macht, daß ich vor diesem Geheimnis bin, von ihm verschieden, in meine eigene Wirklichkeit hineingestellt, so daß ich, wenn ich auf es zugehe, nicht vergehe, sondern gerade dieses unendlichen Geheimnisses teilhaftig werde. Ich erfahre (in dem, was wir Christen Gnade nennen), daß dieses Geheimnis, um es selber zu sein, nicht nötig hat, mich bloß in unendlicher Ferne von sich zu distanzieren, daß es vielmehr sich selber gibt als unsere Erfüllung." (K.Rahner, a.a.O., S.137; Hervorhebungen von M.B.)

Christlicher Glaube ist also mehr als das Für-wahr-halten dessen, was "Autoritäten" sagen, er ist hoffendes und gehorsames Vertrauen in Gott und sein Selbstangebot an den Menschen, d.h. in diesem vertrauenden Glaubensakt selbst liegt ein Moment existentieller Betroffenheit und somit ein Stück "erfahrbarer" Wirklichkeit vom Umgang des Menschen mit Gott. ¹⁵

Andererseits darf die Erfahrung - wie Dürckheim es tut - nicht als letztes, absolutes Kriterium des (initiatischen) Glaubens betrachtet werden, die unabhängig von aller Theorie und gleichsam transzendente Offenbarungsqualität für sich beanspruchend sich allem kritischen Hinterfragen widersetzt. Nach christlichen Glaubensverständnis darf der Begriff der "Erfahrung" nicht als unantastbare Größe tabuisiert werden, Erfahrung und Reflexion im Horizont des "unüberbietbaren, unwiderruflichen Wortes Gottes" gehören untrennbar zusammen. (K.Rahner, a.a.O., S.137) ¹⁶

3. "Gotteserfahrung" contra "Seinserfahrung"

Die Frage des Verhältnisses von christlichem und initiatischem Denken stellt sich auch an Dürckheims "Seinserfahrung", die an der christlichen Transzendenz-erfahrung, der durch Christus vermittelten "Gotteserfahrung", gemessen werden soll. Im Horizont dieser Problematik soll auch

kurz zu den Versuchen Stellung genommen werden, den Zen-Weg ins Christentum zu integrieren.

Die Dürckheimsche Transzendenz-erfahrung - wir knüpfen im folgenden an das im Kapitel IV.4 Gesagte an - begegnet uns in vielerlei sprachlicher Gestalt ("göttliches Sein", "überweltliches Leben", das "Unbedingte"; Meditieren - wozu und wie a.a.O., S.98), ein Zeichen - wie wir glauben - für die Vieldeutigkeit und Vagheit dieser Bezeichnungen. Es soll nicht behauptet werden, daß sich das Geheimnis des Göttlichen jemals in rationaler Begrifflichkeit erfassen ließe oder nur angemessen von ihm gesprochen werden könne, aber nach christlich-biblischer Auffassung kann der Mensch von diesem angesprochen werden und kann dieses ansprechen, der Mensch kann einen "betenden Zugang" (K. Rahner) zu ihm finden. Dürckheims Urerfahrung liegt jenseits der Kategorien menschlicher Verständigung: "Die initiatisch erfahrene Transzendenz liegt jenseits der fünf großen 'W'. Sie west jenseits eines jeden Was, Wo, Wann, Woher und Wohin." (Meditieren S.47) kann eine "Seinserfahrung", die jenseits eines Woher und Wohin liegt, dem Menschen Orientierung, Hilfe, Wegweisung, Antwort auf seine existenziellen Fragen geben? Gleichwohl kommt Dürckheim nicht ohne ein "Woher und Wohin" aus, obwohl er alle vorgegebenen theoretischen Denk- oder Glaubensentwürfe für sekundär hält. (vgl. Kap.V.2) Ziel seiner "Großen Erfahrung" ist gleichviel das "Einswerden mit dem all-einen Sein" (Meditieren S.80), das den großen Verwandlungsprozeß des ganzen Menschen einleitet, und in dem er "das Geheimnis des Unbedingten, das er selbst im Wesen ist", erfährt. Der "initiatische Weg" erfüllt sich im "Personwerden, d.h. im Transparentwerden der weltbedingten Gestalt für das unbedingte Inbild seines Wesens, darin das göttliche Sein in ihm selbst anwesend ist." (Meditieren ...S.105) Dürckheim spricht zwar auch von einem "göttlichen Du", aber dieses wird als Funktion der Personwerdung gesehen und letztlich begegnet der Mensch in der Transzendenz-erfahrung nicht einem an-

redbaren und antwortenden Gegenüber, sondern vielmehr begegnet er in der Tiefe seines Wesenes sich selbst. "Je mehr er (=der initiatisch Erwachte) in der Durchlässigkeit für das Wesen zur Person, d.h. zu einer das Welt-Ich übersteigenden, gleichsam überpersönlichen Person wird, um so mehr hat auch das ihn immanent ansprechende göttliche Wesen den Charakter eines alle Begrenztheit überschreitenden, überpersönlichen-personalen Du's." (Meditieren S.105)

Diese Position Dürckheims kann selbst ein ihm nahestehender Mann wie der Philosoph J.B.Lotz (vgl.Kap.VI, 2. Hauptteil) nicht als mit der christlichen Botschaft übereinstimmend akzeptieren:

"Nun kann die Meditation, die allein das dem Menschen innewohnende Wesen zur Quelle hat, das christliche nicht ausschöpfen, weil dieses aus der geschichtlich, zumal in Christus ergangenen Offenbarung lebt. Daher ist es nicht sachgemäß, das Christliche auf das einzuschränken, was sich in der Meditation ohne weiteres zeigt; vielmehr gilt es, sie auf das zu öffnen, was sie überschreitet, oder von ihr aus eigener Kraft nicht erreicht wird." ¹⁷

In diese Richtung zielt auch die Kritik H.U.v.Balthasars, der katholische Meditation nur als streng christologisch definiert gelten läßt, und deshalb vor "eintrainierte(n) mystische(n) Zustände(n)" nachdrücklich warnt:

"Nochmals muß hier erinnert werden, daß christliche Selbstentäußerung niemals Technik auf einen 'Zustand', auch nicht auf eine 'Seinsföhlung' hin (Anspielung auf Dürckheim! Anmerkung M.B.), sondern immer nur dienende Bereitstellung für die 'Weisung' des Herrn sein kann." ¹⁸

Grundsätzlich gefragt: Warum "schöpft" die "Seinserfahrung" das "Christliche nicht aus", m.a.W. wie sieht die mystische Erfahrung im Horizont des Christlichen aus? J.Sudbrack stellt klipp und klar fest: "Im Christentum kreisen Mystik und religiöse Meditation stets um das Eine: Um die Begegnung mit Gott, der sich in Jesus Christus uns offenbart hat." ¹⁹

Wer oder was ist nun dieser Gott? H. Küng definiert:
"Von 'Gott' spricht man in der Religionsgeschichte im allgemeinen erst, wo das Heilige als Person, wo Mächte als mit Gestalt und Wille begabte Wesen angenommen werden."

In der Geschichte vor allem der frühchristlichen Theologie stand die Streitfrage um den Personenbegriff Gottes weitgehend im Mittelpunkt der theologischen Diskussion und im Verlaufe der menschlichen Bewußtseinsgeschichte haben sich viele Klischeebilder und allzu anthropomorphe Vorstellungen von Gott angesammelt. (vgl. Küng, a.a.O., S.69off.) Gewiß kann auch heute vor dem Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins nicht von Gott geredet werden, ohne daß man sich immer wieder der Gefahr von Mißverständnissen aussetzt, aber für den Gott der Bibel gilt, was H.Küng noch recht vorsichtig so formuliert:

"Sollte der, der das Ohr geschaffen hat, taub, der das Auge geschaffen, blind, und der den Mund geschaffen, stumm sein? Sollte Gott, der Grund aller menschlichen Individualität und Personalität, ein unpersönliches "Es" und nicht vielmehr ein personales "Du" sein, das der Mensch vertrauensvoll anreden darf, freilich ohne sich anzubiedern, ohne den scheuen Abstand zu verlieren? Wie anders sollte Gott in der Welt und im Menschen Geist und Freiheit, Freiheit und Liebe begründen können?" (Küng, S.692)

Küng hält im übrigen die Diskussion um Worte, ob Gott "Person" oder "Nicht-Person" sei, für müßig - das "völlig inkommensurable Wesen Gottes ..ist weder personal noch apersonal, weil beides zugleich und so transpersonal" (Küng, S.693) -, auf die Sache komme es an, d.h.

"die letzte Wirklichkeit ist etwas, das sich nicht gleichgültig verhält und uns nicht gleichgültig läßt, sondern uns in befreiender und beanspruchender Weise unbedingt angeht: Gott ist kein Neutrum, kein Es, sondern ein Gott der Menschen, der die Entscheidung von Glauben oder Unglauben herausfordert: Es ist

Geist in schöpferischer Freiheit, die Ur-Identität von Gerechtigkeit und Liebe, ein alle zwischenmenschliche Personalität übergreifend-begründetes Gegenüber." (Küng, S. 692/693)

Dem "göttlichen Du" Dürckheims fehlt m.E. das Moment des Subjekthaft-Personalen, das dem Menschen eine Entscheidung abfordert, ihn hört, ihn versteht, ihm antwortet. Noch einmal H. Küng:

"Die Bibel meint ein echtes Gegenüber, das menschenfreundlich und unbedingt verlässlich ist: nicht ein Objekt, nicht ein leeres All ohne Echo, nicht ein nur schweigendes Unendliches, nicht eine undefinierbare gnostische Tiefe ohne Namen, nicht ein mit dem Nichts zu verwechselnder dunkler Abgrund ohne Bestimmung..." (Küng, S.693)

Zusammenfassend läßt sich sagen: Initiatische "Seinserfahrung" und christliche "Gottese Erfahrung" trennt ein zweifaches:

1. Das "göttliche Du" Dürckheims ist nicht identisch mit dem lebendigen Gott der Bibel, "dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi", wie Pascal es formulierte.

2. Mit den Worten v. Balthasars:
"Gott ist jenseits aller (Selbst-)Erfahrung; nur der 'Überstieg (excessus) des Glaubens' ...rührt an ihn." 21

Alle Versuche der Selbsterfahrung Gottes sind für von Balthasar der "letzte und verfeinerte Ausdruck des Versuchs der naturhaft religiösen Anlage des Menschen, dem Gefängnis der Endlichkeit und offensichtlichen Nichtgöttlichkeit dieser raumzeitlichen Welt und Existenz zu entrinnen" und sie sind nicht ganz frei vom "erbsündige(n) und persönlich-sündige(n) Titanismus..... die Frucht vom Baum des Lebens selber pflücken zu wollen." (Meditation als Verrat, a.a.O.,S.262)

Analog zu dem bekannten Wort Heideggers aus seinem Humanismusbrief "Das Sein - das ist nicht Gott", könnte man sagen: Die "Seinserfahrung" - das ist nicht die "Gottese Erfahrung".

An diesem zentralen Punkt des Personbegriffes von Gott entscheidet sich auch die Frage nach der Möglichkeit, östliche Meditationsformen - hier: die Zen-Meditation -

dem christlichen Glauben und Denken zu adaptieren. 22

4. "Christliches Zen"

Das Thema kann hier in seiner diffusen Breite nur angerissen werden, ausgehend von Dürckheims lapidarer Feststellung:

"Im Zazen geschieht nichts, was christlicher Religiosität widerspricht, wohl aber solches, das zu aller auf Erfahrung gegründeten Religiosität gehört." (Meditieren S.141) 23

Dieses Zitat Dürckheims kennzeichnet den Geist und die Grundhaltung der christlichen Zen-Bewegung, die jedoch nach H. Dumoulin keinen

"monolithischen Block darstellt, sondern eine Vielfalt von Versuchen aufweist. Alle diese Versuche sind von der Werthaftigkeit der Zen-Meditation überzeugt und bestrebt, die Werte des Zen-Weges ins Christentum zu integrieren. Die von Zen inspirierten christlichen Meditationsleiter gehen in manchem verschiedene Wege und bekunden eine unterschiedliche Treue zur Zen-Vorlage. Manche meinen, daß zur Zeit neue Zen-Wege im Entstehen sind." 24

Im folgenden sollen nun einige Pro- und Contra-Positionen aus einer immer mehr wachsenden Anzahl von mehr oder weniger begründeten Meinungen zu diesem Thema markiert werden. Generell läßt sich sagen, daß die Scheidelinie zwischen Befürwortern und Gegnern christlicher Zen-Adaptation zwischen Theoretikern und Praktikern auf diesem Gebiet verläuft (vgl. Kap. IV., 1. Hauptteil), in der Sprache des 1. Hauptteiles dieser Arbeit ausgedrückt: zwischen "Lesemeistern" und "Lebemeistern".

Nun gehört Dürckheim gewiß nicht zu denjenigen, die Zen als modisch-snobistische Attitüde praktizieren, sondern er hat die Zen-Meditation während seines Japanaufenthaltes (1937 - 1947) bei japanischen Zen-Meistern erlernt und seine Kenntnisse, Erkenntnisse und Erfahrungen auf diesem Felde nach seiner Rückkehr an die Menschen des Westens weitergegeben in Form einer "Meditation im Stile (Geiste) des Zen", wie diese Richtung auch genannt wird.

Wie versteht Dürckheim diese Form der Meditation, was will sie? Das Wie, die Technik des Zazen, entspricht dem, was über Hara gesagt wurde (vgl. Kap. IV. 2. Hauptteil), d. h. die Grundelemente sind das aufrechte Sitzen mit dem Schwerpunkt im Hara (Bauch-Beckenraum) und der dazugehörigen Grundeinstellung:

"Wer das Za-Zen wirklich im Geiste des Zen zu üben beginnt, unterwirft sich damit strenger Disziplin, sowohl was die Haltung anbetrifft wie auch hinsichtlich der während der Übung durchzuhaltenden Konzentration und das Einhalten der Übungszeiten." (Meditieren S.139)

Zen-Meditation ist ungegenständlich, nicht - wie im allgemeinen christliche Meditation - von einem Wort oder Bild ausgehend, sie hat das Leerwerden von allen Bewußtseinsinhalten zum Ziel. Diesem Begriff der "Leere" kommt nach buddhistischer Auffassung eine immanente Dialektik zu:

"Das 'nichts' des Buddhisten bedeutet zugleich die durch die Abwesenheit von allem, das ein 'Etwas' ist, zugelassene Fülle des Seins. Das Viele muß eingehen, damit die Fülle aufgehen kann." (Meditieren S. 139/140)

Auch für den Christen komme es darauf an, "sein Bewußtsein von allem zu reinigen" (S. 140), damit in ihm das "Christus-Auge" aufgehen könne. "Das Leerwerden von allem, das Ledigsein aller Dinge, ist die Vorbedingung dafür, daß Menschen einander im Geist und in der Wahrheit des Seins, d.h. auch im Wesen, begegnen können." (S. 140)

Wenn wir von der besonderen Interpretation des christlichen Aspektes im Vollzug seiner Meditation im Stile des Zen absehen, so ist die Grundthese der Dürckheim'schen Meditationsmethode, daß "Zen - ein Weg für Christen" sein kann, um mit einem Buchtitel von W. Johnston zu reden.

Graf Dürckheim und der deutsche Jesuitenpater Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, der die Zen-Meditation bereits in den

30er Jahren in Japan erlernte (vgl. Kap. IV, 1. Hauptteil), können als die Pioniere der christlichen Zen-Bewegung in Deutschland bezeichnet werden. Letzterer ist grundsätzlich der Meinung, daß Zen dem Christen eine Hilfe zur Vertiefung seines Glaubens und zu einer echten Gotteserfahrung sein kann. "Eine allgemeine Erfahrung, die Christen machen, wenn sie regelmäßig nach der Art des Zen meditieren, besteht darin, daß sie unerwartet eine tiefere Erkenntnis christlicher Wahrheiten oder Schriftstellen erhalten, obwohl sie wenigstens gerade dann nicht darüber nachgedacht haben." 25

Voraussetzung für das tiefere Eindringen in das Geheimnis Gottes ist auch nach Lassalle, einen "anthropomorphen Gottesbegriff" aufzugeben, d.h. die diskursive Erkenntnis Gottes einzustellen.

"Solange wir Gott begrifflich erfassen, erfassen wir ihn tatsächlich nicht selbst, sondern nur ein Bild von ihm, das wir selbst gemacht haben...Hier ist auch ein sehr wichtiges Moment für die Begegnung mit dem (reinen) Buddhismus, speziell mit Formen des Buddhismus, wie das Zen ihn vertritt. Die Zenmönche wollen keine Atheisten sein, und sie sind es auch nicht in dem Sinne, wie ein ursprünglich christlicher Mensch, der Gott ausdrücklich leugnet. Dieser glaubt nicht mehr an Gott, der Buddhist noch nicht ('noch' von unserem Standpunkt aus gesehen). Aber er glaubt an etwas, das tatsächlich Gott ist." (Zen-Meditation S. 59)

Das Ausschalten der Ratio in der Meditation eröffnet dem Menschen wieder den Zugang in die Tiefe seines eigenen Wesens, in den "Seelengrund" - wie die Mystiker sagen -, er wird wieder empfänglich für bisher nur "geglaubte" Wahrheiten.

"Daraus erklärt sich die immer wieder gemachte Beobachtung, daß Menschen (auch westliche), die nicht mehr an Gott glauben können, durch die Zen-Meditation, wo von Gott weder die Rede ist noch auch über Gott nachgedacht wird, zu ihrem eigenen großen Erstaunen an Gott glauben können." (S. 60)

Bei aller Faszination und allem persönlichen Engagement für die Werthaftigkeit des Zen weiß Pater Lassalle die Geister zu unterscheiden:

"Der Buddhist erfährt in der Erleuchtung zwar das tiefste Selbst, aber als eins mit dem absoluten Sein und wird dadurch in seinem Glauben an die vollkommene Einheit des Seins bestärkt. Der Christ oder der sonst an den persönlichen Gott Glaubende erfährt auch das Selbst, aber nicht nur in sich, sondern auch in seiner Beziehung zum absoluten Sein. Er erfährt das Absolute, Gott, in seinem Selbst. Daher geht die christliche Gotteserfahrung über das Selbst." (S. 68) 26

Nach diesen mehr allgemeinen Bemerkungen über das Verhältnis von christlichem Glauben und Zen äußert sich Lassalle auch expressis verbis zur Praxis des Zazen. Er glaubt, daß es sich in zweifacher Weise für den Christen nutzbar machen läßt:

- "1. Als Vorbereitung für die christliche Betrachtung.
2. Als christliche Meditation, also anstelle der bisherigen Betrachtung." (S. 83)

Die erste Möglichkeit besteht ganz einfach darin, daß man in der bekannten aufrechten Sitzhaltung und - wenn man will - mit Konzentration auf den Atem zur äußeren und inneren Ruhe kommt und somit positiv auf die Betrachtung eingestimmt wird. Als stärker zenistisch geprägte und weg von der Gegenständlichkeit führende Weisen schlägt Lassalle vier als möglich vor:

- "1. Man versucht, mit dem Gegenstand der Betrachtung eins zu werden, sich damit zu identifizieren." (S. 84) Er nennt als Beispiel das Gleichnis vom verlorenen Sohn, in dem der Meditierende seine Rückkehr zu Gott als innerlich Handelnder nachvollzieht.
2. Man läßt ein Schriftwort "in den Grund, die Tiefen der Seele einsinken ohne Reflexion und Entschlüsse ..." (S. 84)
3. Man bemüht sich, das Bewußtsein zu entleeren und läßt "Bilder" aus dem Unbewußten "ankommen", man empfängt sie aus dem eigenen Grund. Bilder aus dem Leben und Leiden Christi können so u.U. neu erlebt werden.

4. Die Übung des Jesusgebetes ("Herr Jesus Christus - Erbarme dich unser") kann mit der Technik des Zazen verbunden werden.

Zazen kann aber nicht nur als Vorbereitung für die christliche Betrachtung, sondern an deren Stelle treten, d. h. die Gegenständlichkeit der Betrachtung wird zur "inneren Haltung des Nicht-Denkens" (S. 83) zur Meditation. Lassalle sieht den Übergang von der einen zur anderen Form - aus der Perspektive des Erfahrenen - ganz unproblematisch so:

"Ist die Zeit gekommen, daß Zazen als christliche Meditation zu benützen, so wird das Zazen von selbst christliche Meditation, sobald man tief in das Zanmai kommt, sofern man eben gläubiger Christ ist und habituell auf Gott und Christus ausgerichtet ist. Das Zanmai wird die dunkle Beschauung oder Gebet der Sammlung oder der Ruhe. Wenn man sich in dieser Lage von innen her angetrieben fühlt, sich bewußt auf Gott zu richten, zu beten, so ist das jederzeit auch richtig, diesen Drang zu folgen; denn es ist Teil der Vereinigung mit Gott, zu der wir kommen möchten." (S. 87)

Als Rückversicherung für seine katholische Rechtgläubigkeit fügt Lassalle noch hinzu:

"Im übrigen ist es nach christlicher Auffassung selbstverständlich, daß bei allem ernstesten Bemühen um Gebet oder Meditation auch die Gnade eine große Rolle spielt, die wir übrigens auch Nicht-Christen keineswegs absprechen. Das gilt daher auch, wenn wir das Zazen als christliche Meditation üben." (S.87)

Die Position des irischen Ordensbruders von Pater Lassalle, diejenige William Johnstons SJ, verdient ob einiger interessanter Hinweise zu diesem Thema noch kurz dargestellt zu werden. Er ist Professor für Religionswissenschaft an der Sophia Universität Tokio, bei jap. Zen-Meistern in die Schule gegangen und so zu einem erfahrenen Lehrer des Zen geworden. Er ging bzw. geht den christozentrischen Weg der Zen-Meditation, "um seinen christlichen Glauben aus der Enge zu führen und zu vertiefen". 27

Die Bedeutung von Zen innerhalb des Dialogs von Christentum und östlicher Kultur und Religion, den er selbst aus eigener Anschauung kennt, kann nach seiner Überzeugung nicht hoch genug veranschlagt werden:

"Es besteht keine Aussicht auf ein asiatisches Christentum, solange Dinge wie Zen ignoriert oder feindselig betrachtet werden." (S. 11)

Seine grundsätzliche Auffassung von Zen, die sich auf die Unterweisung seines Roshis stützt, ist fast identisch mit der These Dürckheims,

"daß Zen überall zu finden sei, auch in allen echten Religionen - im Hinduismus, im Islam, im Christentum usw. Solches Zen nannte er 'Gedo Zen'. 'Ge' bedeutet 'außerhalb' und 'Do' 'der Weg'; demnach ist 'Gedo Zen' unorthodoxes oder häretisches Zen. Das echte Zen, fuhr er fort, sei nicht Hinayana und nicht einmal Mahayana - es sei einfach Zen, ohne Zugehörigkeit zu irgendwelchen Kategorien. Es war interessant zu hören, daß er einräumte, es gäbe in jeder Religion Zen; und es gab mir zu denken, daß das, was ich da tat, immerhin auch Zen genannt werden könnte." (S. 15)

Johnston zieht daraus nicht den Schluß - wozu Dürckheim neigt -, daß Zen ohne religiöse und weltanschauliche Grundlage sei; zwar ist auch nach Johnston Zen unabhängig von einem starren Begriffssystem, von vorgegebenen Glaubenssätzen, aber "trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß das Ganze vom Geist des Buddhismus durchdrungen ist, dem Geist der Patriarchen, dem Geist der Sutren." (S. 29)

Dennoch läßt sich der Geist des Buddhismus ins Christliche transformieren:

"Im christlichen Zen nimmt dieser Glaube die Form der Überzeugung an, daß Gott in der Tiefe meines Wesens gegenwärtig ist oder, in anderen Worten, daß ich nach dem Bild Gottes geschaffen bin, oder in dem paulinischen Wort ausgedrückt: 'Ich lebe, doch nicht ich, nein, Christus lebt in mir.' Das Tiefste und Wahrste in mir ist nicht ich, sondern Gott." (S. 29) ²⁸

Das westlich-abendländische Christentum brauche Zen, "weil das kontemplative Leben in den entwickelten Wohlfahrtsländern unglaublich unterentwickelt ist" (S. 30) und an die Adresse des "modernen Christentums" stellt er die kritische Frage: "Enthält es nicht zu viel Rummel und zu wenig Mystik? Zuviel theologisches Geschwätz und zu wenig Schweigen in der Tiefe? Worte, Worte, nichts als Worte! Vielleicht brauchen wir deshalb eine Bluttransfusion vom Osten." (S. 31)

Einige Anweisungen für die Praxis eines christlichen Zen seien noch kurz referiert. Eine betrifft das christliche Gebet, in dem sowohl das dualistische als auch das monistische Element vereinigt sein sollten, d.h. einmal ist es "Gespräch zwischen Geschöpf und Schöpfer", zum anderen ist es jenseits der Worte ein bildloses Schweigen, das "Gebet der Mystiker". (S. 39) Der Christ könne sich beiden Methoden hingeben, unbeschadet der Frage nach der Rolle Christi, den Johnston unzweifelhaft als den "Vater aller christlichen Mystik" bezeichnet. (S. 40)

"Bei all dem sollten wir bedenken, daß das Gespräch im christlichen Gebet erst dann vollendet ist, wenn es nicht mehr 'mein Gespräch mit Gott' ist, sondern das 'Gespräch Jesu mit dem Vater' in uns. Es ist die Stimme Christi, die in mir zum Vater ruft: 'Abba, Vater!' Wie herrlich das bei Paulus ist! In einem solchen Gebet haben wir das Nicht-Ich (das Muga oder in Sanskrit Anatta), da nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir." (S. 40)

Johnston fordert den Zen übenden Christen weiterhin zu einer neuen Sehweise der Bibel auf; als Gegengewicht zur wissenschaftlich-kritischen Exegese - deren Wert und Funktion nicht bestritten werden - bedarf der Christ des Zugangs zu Bibelworten über die Intuition, über das die Vernunft herausfordernde Paradox. Johnston meint, "daß das Koan den Christen einen neuen und doch alten Zugang zu ihrer Heiligen Schrift eröffnet". (S. 79)

Die Evangelien sieht er "voller Koans: die Rede vom Ausreißen deines Auges und Abhauen deiner Hand und vieles andere. Ferner: 'Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber komm und folge mir!' 'Wer sein Leben liebt, wird es verlieren.'" (S. 78)

Das Koan kann dem christlichen Glauben zu neuer Tiefe und Ursprünglichkeit verhelfen, weil es gerade mit dem Verstand nicht gelöst werden kann, sondern nur in einem Identifikationsprozeß, in dem sich der Mensch mit seiner ganzen Existenz darauf einläßt.

"Ich schlage also vor, lesen Sie die Heilige Schrift wie ein Koan.
...Legen Sie für eine Weile Ihr kritisches Denken und Argumentieren beiseite. Fragen Sie nicht länger, ob Jesus auf dem Wasser gewandelt ist oder nicht; ob da ein Stern war, der die Weisen führte, oder nicht. Fragen Sie nicht länger, was das alles bedeutet, denn was es bedeutet, ist weniger wichtig für Sie, als was es mit Ihnen macht. Vergessen Sie all die Probleme und lassen Sie die Worte tief in Ihrem Leib eindringen, wo sie ganz zart und fein zu wirken, zu leben und Sie zu verändern beginnen. Lassen Sie die Worte der Schrift in Sie eindringen wie den Leib und das Blut Christi, damit Sie Ihnen Wärme, Liebe und Leben geben... Dann werden Sie spüren, daß die Schrift Nahrung und Leben ist." (S. 80)

Ein dritter Punkt erinnert an Dürckheims "Ruf nach dem Meister", aber Johnston tut dies in klarer Erkenntnis, daß christliche "Gurus" aus der eignen religiösen Tradition hervorgehen sollten. "Mir scheint, die Christen müssen sich anstrengen, ihre eigenen Führer oder Roshis heranzubilden. Das bedeutet: weniger Doktoren und mehr Gurus, weniger Studium und mehr Meditation; weniger Universitäten und mehr Meditationshallen." (S. 108)

Aus diesen wenigen Beispielen wird ersichtlich, wie lebendiger, gelebter Glaube aus dem Umgang eines Christen mit dem Buddhismus entstehen kann, ohne den Horizont

des Christlichen zu verlassen, ja diesen sogar um seine - zum Teil verloren gegangene - originäre spirituelle Dimension zu erweitern.

Nun ist bekannt, daß die Kirche - hier insbesondere die allumfassende (katholische) Kirche - über die Reinheit der Lehre wacht. Einer dieser "Wächter" des kirchlichen Dogmas ist H.U.v. Balthasar, der Christen "durch die östliche Meditationstechnik und ihren Einbruch in den christlichen Westen ...herausgefordert (sieht), diesem wichtigen religiösen Phänomen auf christliche Weise zu begegnen". 29

Seine erste Reaktion darauf ist:

"Das erste, was es hier zu verstehen gilt, ist, daß die östlichen Meditationsmethoden von einer bestimmten Weltanschauung nicht isolierbar sind." (Meditation als Verrat ...S. 261)

Östliche Meditationsmethoden werden unter das theologische Verdikt gestellt, sie seien

"heidnisch, genauerhin spät-heidnisch, aus einer Periode des Heidentums, da die naive Illusion von persönlichen Göttern, die sich mit dem Menschen einlassen, als Schutz- und Bundesgötter sie behüten und durch (oft magische) Gebetspraktiken umstimmbar sind, verflogen ist, und nur noch die nackte Endlichkeit und die nackte Unendlichkeit einander gegenüberstehen." (S. 262/263)

Für v. Balthasar ist asiatische Meditation jeglicher Provenienz "Verrat" an der eigenen (christlichen) Sache, diesem gilt es zu wehren im Angesicht der Tatsache, "daß genügend christliche Autoritäten eine östliche Meditation anpreisen, aus der sie das Heidnische ausgetrieben und daraus ein neutrales Werkzeug für jegliche Betrachtung hergestellt zu haben behaupten". (S. 266) (Zu den so gescholtenen "Abweichlern" gehören dann auch die Professoren Lassalle und Johnston.) Auf dem Hintergrund eines überzeichneten Negativbildes nimmt v. Balthasar auch zur Zen-Meditation Stellung:

"Man muß hinzufügen, daß (gemäß der Aussage erfahrener Zenmeister) wirkliche Christen niemals echte Zenmeditation erlernen können, sie sind dafür viel zu stark durch die personale Gnade und Liebe Christi geprägt. Und der wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden - in ein paar Stunden wollen Christen und Europäer erlernen, was die Asiaten durch jahrelanges Üben gewinnen -, die scharlatanhafte Vermischung von sogenanntem Zen mit allerhand psychoanalytisch-gruppendynamischen Harmlosigkeiten (wie Mal-Meditation und dgl. Unfug), würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes, des Verrates in der innersten kirchlichen Zitadelle nicht schamrot das Antlitz verhüllen müßte." (S. 266)

Abgesehen von der schrecklich vereinfachenden Darstellung der Zen-Rezeption und der nicht verifizierten Behauptung der "erfahrenen Zenmeister" versteht man die engagiert-echauffierte Besorgnis des Theologen umso weniger, als nun einmal - nach v. Balthasar - Christen gar nicht auf "Zen-Abwege" gelangen können, sie sind auf Grund ihrer christlichen "Prägung" dagegen gefeit! Kritische Stimmen zu "Christlichem Zen" von Seiten der evangelischen Kirche bzw. Theologen sind spärlich. Mir sind warnende Äußerungen von F. Melzer, A. Rosenberg und K. Thomas bekannt geworden (vgl. Kap. VII, 2. Hauptteil), die sich im Grundtenor ähneln und welche die Herausforderung des Ostens mit einer Rückbesinnung auf die eigene mystische Tradition beantworten. ³⁰

Die Überzeugung des Arztes, Psychotherapeuten und Theologen K. Thomas stehe stellvertretend für diese Grundhaltung:

"Wer heute (noch) meint, die Ruhe und das Heil seiner Seele in den Lehren des Fernen Ostens suchen und in ihren Übungen (deren Wert hier keineswegs geschmälert werden darf) erringen zu sollen, der muß sich fragen, ob er die in Wahrheit so nahe liegende, wenn auch oft verschütteten Schätze der Bibel kennt und je versucht hat, sie zu heben. Wo sonst in der Welt werden persönliche Fragen und Sorgen auch in der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott beantwortet und ernst genommen?" ³¹

Wenn wir abschließend versuchen, zu der Problematik eines "christlichen Zen" Stellung zu nehmen, so soll vorweg auf den grundsätzlichen Unterschied hingewiesen werden, ob die Kritik einer abstrakt-theoretischen Sicht entstammt oder ob die theoretischen Probleme aus dem Horizont des praktischen Glaubens bewertet werden.

Zwei Aspekte dieser Problematik sollen auch im Hinblick auf Dürckheims Zen-Adaptation nochmals aufgegriffen werden: 1. das Verhältnis von Glaube (Wort) und Erfahrung und 2. die Frage nach der Integration von Zen in den christlichen Glauben.

Zu 1)

Im Streit um den Stellenwert von Glaube und Erfahrung muß aus christlich-theologischem Blickwinkel nochmals betont werden, daß persönliche Gotteserfahrung im Christentum nicht das Letzte ist, sie hat sich am Wort der Heiligen Schrift messen zu lassen, sie steht unter der Kritik des Wortes Gottes. Transzendenzerfahrung und interpretierende Reflexion gehören nach christlichem Verständnis untrennbar zusammen.

Zu 2)

Der Vorwurf des Synkretismus wird in der Diskussion um den Einstrom östlicher Religiosität in den Westen oft gebraucht, häufig zu Recht, aber in gleichem Maße stellt er auch eine irrationale und undifferenzierte Abwehrhaltung gegenüber fremd Anmutendem überhaupt dar und verstellt somit den Blick für die Werthaftigkeit von Elementen in anderen Kulturen und Religionen. Phänomenologisch und religionsgeschichtlich ist fast jede Religion - auch das Christentum - in gewissem Maße als synkretistisches Phänomen zu erklären. Darüberhinaus ist mit H. Dumoulin heilstheologisch festzustellen:

"Wer über allen menschlichen Religionsformen die führende, heilschenkende Hand Gottes weiß, vermag in allen religiösen Menschheitsphänomenen einen tieferen Sinngehalt zu entdecken." ³²

Warum sollte das Christentum nicht "das verborgene Sinngefüge, vor allem die montheistische und personale Tendenz, die niemals völlig fehlt, in den verschiedenen Religionen aufzuweisen" helfen (Dumoulin, Östliche Meditation...S. 42) und warum sollte umgekehrt Asien mit seiner jahrtausend alten kulturellen Tradition dem Christlich-europäischen Kulturkreis nicht einen Impuls geben können, das im Offenbarungsgeschehen vermittelte Wort Gottes vollständiger zu verstehen. Letztlich entscheidet doch in diesem Dialog "nicht die Konkurrenz von Christsein und buddhistischer Übung. Wem es gelingt, den Menschen einzuführen, hinzuführen zu dem Weg zur Erfüllung, so daß letztgültiger Sinn sich erschließt oder doch erschließen kann, der wird einmal als Sieger dastehen." ³³

Aus diesem existenziellen Horizont heraus wollen wir abschließend den Erfahrungsbericht eines Christen im Umgang mit Zen hören, der alle theologischen Positionen und Spekulationen hinter sich läßt und "letzgtültigen Sinn erschließt":

"Es war vor Weihnachten, und ich erinnere mich, wie mich ein unaussprechlicher Friede erfüllte und eine tiefe Freude, als ich erkannte, was es bedeutet, daß Christus ein menschliches Wesen geworden ist und hörte und sah, so wie ich sehe und höre. Es war mehr: nicht nur, daß Jesus von Nazareth hörte und sah in dieser Weise, sondern daß mein alltägliches Sehen und Hören, Lachen und Weinen in, durch und mit ihm geschieht. Das war nicht nur ein Wissen, sondern ein lebendiges Erfahren von Frieden und Freiheit in all meinem Tun und all meinen Beziehungen zu den andern...Im Laufe der Zeit wurde es mir unwiderstehlich klar, daß Zazen nicht zur eigenen Befriedigung da sein kann. Es muß sich ausdrücken in einer tiefen Sehnsucht, andern zu helfen. In dieser Zeit, in der den Christen mehr und mehr zum Bewußtsein kommt, daß sie für ihre Brüder und Schwestern in Not Verantwortung tragen, wo immer sie auch sein mögen, fühle ich, daß es meine Zen-Praxis ist und die

Erfahrung, daß ich mit ihnen eins bin, was eine große Kraftquelle für mein missionarisches Leben ausmacht." 34

5. Dürckheims Lehre aus der Sicht des "esoterischen Christentums"

Im vorhergehenden Abschnitt über das "christliche Zen" wurde die Frage des christologischen Bezuges der Zen-Meditation ausgespart. Sie soll in diesem Zusammenhang mit erörtert werden, weil sie sich bei der Betrachtung des Dürckheimschen Christentumverständnisses im Horizont eines "esoterischen Christentums" in ähnlicher Weise stellt.

Daß Dürckheim christliches Glaubensgut zur Begründung seines initiatischen Weges immer wieder heranzieht, wurde in der Entwicklung des Gedankengangs schon deutlich. An zwei Beispielen - an der berühmten und von Dürckheim öfter zitierten Bibelstelle aus Paulus' Brief an die Galster 2,20 und an der Dürckheimschen Interpretation des Begriffes "Gnade" - soll versucht werden, Dürckheims Verständnis der Heiligen Schrift zu erhellen, unter exegetischer Zuhilfenahme einer Bibelinterpretation, die sich an der religiösen Eigenerfahrung orientiert und die Entschlüsselung der spirituellen Tiefendimension der biblischen Botschaft anstrebt.

Diese hermeneutische Intention ist Teil eines "esoterischen Christentums", das der "geradezu totalen Extraversion des Christentums" gegenzusteuern sucht. 35

Das Wort "esoterisch" trägt nach G. Wehr im allgemeinen Sprachbewußtsein den unverkennbar negativen Bedeutungsakzent der

"elitäre(n) Exklusivität und Geheimnistuerei... Dabei besagt das Wort gemäß seiner Bedeutung von griechisch 'eiso, esô' für 'hinein, drinnen' (im Gegensatz zu 'exo' für 'außen, außerhalb, nach draußen'), daß eine Erscheinung oder ein Ergebnis nicht nur eine im Vordergründigen liegende Außenseite habe, sondern auch ein Innen, einen Wesens-

kern, eine Sinnmitte. Insofern deutet das Esoterische auf die verborgene, dem äußeren Auge entzogene Dimension der einen Wirklichkeit hin, die sich eben nicht bereits in dem erschöpft, was im vornherein offen liegt und sich ohne weiteren 'aus'-drücken läßt. Demnach umschließt das Esoterische ein Geheimnis. Wer zu ihm vordringen will, muß einen Weg beschreiten, der von 'außen' nach 'innen' führt." (G. Wehr.... S. 11/12)

Von einem esoterischen Christentum ist überall dort zu sprechen, "wo der Glaube sehender Glaube wird, indem er eine Erkenntnisfunktion erfüllt, die höher und tiefer ist als die rationale Vernunft (nous) (Phil.4,7)." (S. 12) ³⁶

Esoterische Gehalte können nicht in Lehr- und Bekenntnisnormen weitergegeben werden, sie erfordern

"einen erlebenden Nachvollzug, wenn sie 'ankommen' und ihrer ursprünglichen Intention nach aufgenommen werden soll(en). Religiöse Erfahrung ist nicht übertragbar wie man einen äußeren Besitz weitergibt....Also, bereden, auch rational interpretieren läßt sich demnach das Esoterische nicht. Man muß sich vielmehr auf den Weg machen, man muß selbst einen seelisch-geistigen Prozeß durchlaufen, um das Eigentliche zu begreifen." (S. 17/18)

G. Wehr möchte jedoch christliche Esoterik von "mystischen Verzückungen oder gar (von) fragwürdigen Visionen und Halluzinationen" (S. 18) unterschieden wissen, und er definiert schließlich so:

"An zwei Wesensmerkmalen aber läßt sich das Esoterische im allgemeinen, christliche Esoterik im besonderen erkennen: einmal daran, daß Esoterik vielfach mit einer Steigerung des als normal angesehenen Bewußtseins und mit einer Erweiterung des Erkenntnishorizontes zusammenhängt; zum anderen korrespondiert Esoterik mit dem Faktor des Initiativen, also mit einer Einweihung, die eine Wesenswandlung zum Ziel hat." (S. 18/19)

Die Wesenswandlung geschieht durch das "'innere Zeugnis' (testimonium internum) des heiligen Geistes...ohne offizielle Vermittlung durch einen Amtsträger der

institutionellen Kirche" (S. 19), so daß der christliche Esoteriker "nicht an äußeren Kennzeichen oder an offiziellen Legitimationen zu erkennen ist..., sondern allein daran, was ihn qualifiziert, nämlich an der 'Einweihung' selbst, an seinem Erkenntnisvermögen für die verborgene messianische Wirklichkeit und an der bedingungslosen Entschlossenheit zur Christusnachfolge..." (S. 26) Wehr glaubt das esoterische Prinzip in Jesu Wirken nachweisbar

"durch die intime Art seiner Jüngerunterweisungen in Gestalt der Bergpredigt (Matth. 5-7) und der johanneischen Abschiedsreden - und durch die Hereinnahme der Jünger in die Zeugenschaft an seinem von der Welt verborgenen Tun. Wir denken an jene Taten des Christuswirkens, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschehen sind, wo letzte, innerste Entscheidungen über Leben und Tod fielen. So sind Wort- und Tatwirken des Christus esoterisch qualifiziert, und zwar weil sein Wort und seine Taten über die zwischenmenschliche sowie karitative Bedeutsamkeit weit hinausreichen. Sein Reden ist mehr als das ethisch-seelsorgerliche Element in seinem Wort, und sein Handeln erschöpft sich nicht in der diakonisch-therapeutischen Tat." (S. 28)

Die bisherige Charakterisierung christlicher Esoterik nach G. Wehr enthält Elemente, die auch Dürckheims initiatische Lehre profilieren:

1. Religiöse Eigenerfahrung schafft den eigentlichen Zugang zur Erfassung der spirituellen Dimension der biblischen Botschaft.
2. Dogmatische Aussagen, Reflexionen über bezeugte Glaubens- und Gotteserfahrungen anderer haben nur eine sekundäre Erkenntnisfunktion und reichen nicht aus, eine grundlegende Wesenswandlung im Menschen zu initiieren.
3. Esoterische Gehalte erschließen sich nur dem Eingeweihten (Initiierten), der einen seelisch-geistigen Reifungsprozeß durchlaufen haben muß, um der höheren Erkenntnis teilhaftig zu werden.

Unter den oben genannten Prämissen wollen wir ein Paulus-Wort aus der Sicht Dürckheims auf seinen esoterischen Gehalt hin untersuchen. G. Wehr nennt als "Repräsentanten urchristlicher Esoterik...", die als Teilhaber am Christus-Mysterium ausgewiesen sind...: Johannes, den Evangelisten, und den Apostel Paulus."³⁷ Ebenso bezeichnet E. Benz die paulinische Theologie als die "Erfahrungstheologie eines Visionärs." (S. 112)³⁸

Paulus ist bekanntermaßen seiner leiblichen und religiös-kulturellen Herkunft nach Jude, erst seine Damaskusstunde macht ihn fortan zum Christuszeugen. Dieses zentrale Erlebnis hat den weiteren Lebensgang des Paulus entscheidend geprägt und verändert, es wird zum Impuls für seine ganz in Christus gründende neue Geschöpflichkeit: "Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden!" (2. Kor.5,17)

Vergangenheit und Gegenwart, jüdisches Gesetzesdenken und Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus, der alte Mensch (ho palaios anthropos) und der neue Mensch (ho kainos anthropos) stehen einander gegenüber. Das Wesen des Menschen wird bei Paulus unter einem dynamischen Aspekt gesehen, es ist noch nicht fertig, der äußerliche Mensch (ho exo anthropos) erfährt seine Vervollkommenung im inneren Menschen (ho eso anthropos) (2. Kor.4,16), die sichtbar-zeitliche Seite menschlichen Lebens erfüllt sich in der unsichtbar-ewigen, der irdisch-natürliche Leib wird dem geistlich-himmlischen untergeordnet, nur der letztere könne "das Reich Gottes erwerben". (1.Kor.15, 45-50).

Wesenswandlung, unablässiges Streben nach dem Unsichtbar-Überzeitlichen sind die Voraussetzung für das neue In-Christus-Sein.

"Vom Blickpunkt der christlichen Esoterik aus betrachtet, die sich nicht mit Bestehendem oder mit augenblicklich Erreichtem begnügen kann, steht dem Menschen ein Werden- und Reifungsprozeß bevor." (Wehr,...S.37)

Wie geschieht nun dieser Selbstwertungsprozeß des Christen, wie erreicht man die neue, christusförmige Kreatürlichkeit?

Paulus hat die dem meditierenden Nachvollzug gemäße Antwort gegeben in Gal.2,20: "Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir."

Wie interpretiert Dürckheim diese Stelle aus der Sicht seiner initiatisch-(esoterischen) Anthropologie?

Für Dürckheim stellt sich die Frage der Nachfolge Christi im Zusammenhang mit dem Erwachen des Menschen zu seinem wahren inneren Wesen.

"Das Wesen ist der eigentliche Kern des Menschen, darin er unaufhebbar teilhat an der überweltlichen Wirklichkeit des universalen göttlichen Geistes."
(Meditieren....S.81)

Das so definierte "Wesen" ist identisch mit dem "inneren Christus":

"Erst in der lebendigen Erfahrung des Wesens, im Innenwerden des inneren Christus schlägt das wahre LEBEN die Augen auf. Die Befreiung des Menschen in seinem Wesen ist die Erfahrung des immanenten Christus, Urbild und Vorbild dieses Ereignisses ist die Christus-Erfahrung des Paulus: 'Nicht ich lebe, sondern Christus in mir'. Der Ausdruck 'Christus in mir' ist auch die Weise, in der sich für die in der christlichen Tradition lebende Menschheit die die Neue Zeit bewegende Wende zur Entdeckung der immanenten Transzendenz formuliert."
(Meditieren... S. 84)

Dürckheims Deutung dieses "immanenten Christus" soll im folgenden aus den Voraussetzungen seiner Lehre betrachtet werden.

Dürckheim führt das Paulus-Zitat unvermittelt in die Erklärung seines Begriffes "Wesen" ein. Paulus berichtet an dieser Textstelle (Gal.2,20) von seiner eigenen Erfahrung, wie der Geist (pneuma) im Menschen gegenwärtig und wirksam wird, und zwar geschieht dies nach Paulus so:

Der Mensch, der sich zu Christus hin geöffnet hat, wird von seinem alten Ich befreit - durch die Erlösertat des kreuzestodes Christi (v l.Gal.2,19) - und wird eine neue Kreatur, die ganz erfüllt ist von Christus und im Kraftfeld des Erhöhten lebt.

Wie ereignet sich diese Geistmächtigkeit nach Dürckheim, wie wird der Mensch in der Tiefe seines Wesens verwandelt? Die "Verwandlung vom Knecht eines fernen Herrn zum Sohn des Vaters (geschieht) im initiatischen Meditieren" (Meditieren..S. 56/57), dessen Ziel die volle Personwerdung des Menschen ist.

Dürckheims Meditationsvollzug - im "initiatischen Weg" beschrieben - fordert ein Vordringen in den bilderträchtigen Grund der eigenen Seele, ist der Versuch, mit den wesenhaften Schichten der menschlichen Existenz in Berührung zu kommen, und dies ist nach Dürckheim nur möglich, wenn das rationale Denken durchschritten wird und der Meditierende der Stimme seines "Wesens", seines "inneren Christus" inne wird. Insofern scheint Dürckheims Meditationsmethode auch ein echtes Anliegen christlicher Meditation zu erfüllen: den Menschen durch die entsprechende innenzentrierte seelisch-geistige Verfassung auf das "Ankommen" des Mysteriums vorzubereiten. A. Rosenberg schreibt dazu in seinem Werk über die christliche Bildmeditation:

"Meditieren ist ein Nachdenken, in dem andere und tiefere Schichten der Seele angerufen werden als beim gewöhnlichen Denken. Meditieren heißt ...einen Inhalt so in sich aufzunehmen, daß er als Leben in den organischen, unbewußten Seelenprozeß der Seele eingeht, daß er farbgebend in die tiefste Tiefe der Seele dringt und sie durchdringt, daß er nicht mehr 'Gegen'-stand ist, überden man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirkendes in uns eingehend ein Stück Seele wird, daß er nicht gedacht und gewußt, sondern gehabt wird." 39

Nur scheiden sich die Geister, wenn wir nach dem "Inhalt" fragen, wer ist dieser "innere Christus"?

In einem bezeichnenden Vergleich mit Amida - dem Bodhisattva des Shinbuddhismus - gibt Dürckheim darauf folgende Antwort:

"Für den, der sich erfahren hat, ist 'Christus' ein Wort zur Bezeichnung eines Prinzips, in welchem er niemals nicht erlöst war und dessen sich bewußt zu werden - wozu Jesu Christi Lehre, Leben und Tod ihn befähigt und befreit haben -, seine eigentliche Bestimmung ist". 40

Hier hat nun von christlicher Seite ein Einspruch zu erfolgen, denn an dieser Stelle zeigt sich wieder die Tendenz der initiatischen Lehre Dürckheims, Christi Heilbotschaft ungeschichtlich zu interpretieren, sie - sit venia verbo - zu "ent-geschichtlichen". Christus darf nach christlicher Auffassung nicht nur als der bezeugt werden, mit dem der Mensch durch Vermittlung des Heiligen Geistes auf geistliche Weise Gemeinschaft haben kann, sondern auch als der historische Jesus Christus, der "in das Fleisch gekommen ist" (1.Joh.4,2) gekreuzigt und für uns gestorben ist. Dieser ungeschichtlichen (gnostischen) Christusauffassung widerspricht H.Kahlefeld mit ausdrücklichem Bezug auf Dürckheim:

"Die Christen lassen also nicht ab von der Geschichtlichkeit des Heils. Christus ist ihnen nicht ein anderer Name für den 'erlösten Erlöser', der im Grunde nichts ist als einefigürliche Projektion der Selbst-erlösung."

Auch G. Wehr versteht christliche Tiefenerfahrung im esoterischen Sinne als "Innerung" (Melzer), d. h. er betont, daß der Meditierende dabei in sein eigenes Innere geht, in wesenhafte Berührung mit seinem Selbst gerät, die "'Stimme des Christus praesens'..in der Tiefe des Seelengrundes erfahren wird", aber die "Ganzwerdung (communio), ..das In-Christo-Sein (en Christo)" ist nicht Eingehen in das grenzenlose göttliche Sein, unio mit einem unpersonalen "Prinzip", sondern Begegnung mit einem Du:

"Ich muß mich auf den Weg machen, ich begegne, ich stehe einem Du gegenüber, ihm wende ich mich zu, ich blicke auf dies Du, ich höre ihm zu, ich trete in die Zwiesprache ein, in der Zwiesprache entdecke ich immer mehr, wie dieses Du der Grund und die Voraussetzung meines Ich ist."

Eine weitere Anmerkung ist in diesem Zusammenhang erforderlich: Schon Paulus sah die Geisterfahrung dem Mißverständnis ausgesetzt, daß sich innerhalb der christlichen Gemeinden "Fraktionen" bilden könnten zwischen denen, die sich im Besitze höherer Erkenntnis dünken, den sog. "Pneumatikern" oder "Charismatikern", und den Leuten gemeiner, niederer Erkenntniskraft. Paulus bejaht zwar die Charismen,

aber diese werden vom Geist einzelner Gläubigen zum Dienst an der Gemeinde verliehen. Sie stehen unter dem Gebot der Liebe (vgl. 1.Kor. 8,1). Im 13. Kap. des 1. Korintherbriefes wird schließlich die Liebe als oberste Richtschnur christlichen Tun und Handelns beschrieben, überdies verleiht der eine Geist seine "mancherlei Gaben" an wen und wie er will (vgl. 1.Kor. 12,11).

Die Unterscheidung zwischen höheren ("erleuchteten") und niederen Christen verstößt gegen die Lehre Pauli (1. Kor. 12,13), die Geistererfahrung ist kein absoluter Höchstwert im Rahmen der christlich. (-paulinischen) Lehre, sie hat nur dienende Funktion. Für Dürkheim hingegen nimmt die "Seinserfahrung" den unbestritten höchsten Rang im Kontext seiner Lehre ein. Daraus ergibt sich für die "Nachfolge Christi", für die christliche Gesinnung die Konsequenz, daß die "Brüder und Schwestern" (Mark.3,35) des Evangeliums nicht die "Brüder und Schwestern im Sein" sind.

"Er (=der initiatisch erwachte Mensch, M.B.) ist Mitbürger eines neuen Reiches, zu dem er ursprünglich gehört, das aber nicht von dieser Welt ist, und in das er nun heimzukehren beginnt. Er hat eine echte Beziehung auch nur zu denen, die er als Brüder und Schwestern im Sein empfindet." (Meditieren....S.50)

Der "Dialog auf initiatischer Ebene (als) seltenes Geschenk" (Meditieren...S.175), also die Kommunikation, die Gemeinschaft mit einigen wenigen initiatisch "Erleuchteten" klingt nach aristokratischer Heilslehre - und verträgt sich nicht mit dem "Zug nach unten" (A.Holl) in Jesu' Lehre, d.h. mit seiner provokatischer Vorliebe, Umgang mit dem Bodensatz der Gesellschaft zu pflegen, Partei zu ergreifen für öffentliche Sünder (Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, Lk 18,9-14) und seine Prophezeiung, daß eher die Zöllner und Dirnen in das Reich Gottes kommen als die Hohenpriester (vgl. Mt. 21,31).

"Mächtigkeit, Weisheit, Güte" als Kennzeichen des "seins-
erfahrenen" initiatischen Menschen verweisen auf ein
anderes Koordinationssystem als die christlichen Grund-
tugenden "Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die
Liebe ist die größte unter ihnen" (1. Kor. 13,13). Wir
glauben überdies, daß in Dürckheims "Brüder und Schwestern
im Sein" die Gefahr elitärer Gruppenbildung deutlich wird,
die auch nach G. Wehr im Laufe der Geschichte des "esote-
rischen Christentums" in der - von ihm nicht gebilligten -
Alternative von Gnosis und Pistis in Erscheinung getreten
ist. "Gnosis, Mystik, Pistis (Glaube) sollen hier nicht
gegeneinander ausgespielt werden, als sei das eine wert-
voller als das andere - eine Gefahr, die freilich oft
bestanden hat und immer wieder auftaucht." ⁴³

Auch in Dürckheims Verständnis des zentralen christlichen
Begriffes "Gnade" kommt die Spannung zur kirchlichen
Theologie zum Ausdruck. Dürckheims Deutung basiert auf
der grundlegenden Prämisse seiner Anthropologie vom
"doppelten Ursprung des Menschen". Der "natürliche", welt-
verhaftete Mensch sieht das "Wirken der Gnade ganz selbst-
verständlich nur im Aspekt eines dualistisch zu verstehenden
Verhältnisses von Gott und Mensch". ⁴⁴

Der "seinserfahrene", zu seinem Wesen erwachte initiatistische
Mensch erkennt die Notwendigkeit, die "bisher respektierte...
Grenzbeziehung zwischen Mensch und Transzendenz" (a.a.O.,
S. 365) zu korrigieren und das "Übernatürlich-Überwelt-
liche nicht erst außerhalb des Menschen zu suchen,... son-
dern..(im) 'himmlischen Ursprung' des Menschen..." (a.a.O.,
S. 368). Der Begriff "Gnade" erschließt unter dieser Sicht
seinen "esoterischen Sinn" (a.a.O., S. 370), d.h. "Gnade
erscheint nun nicht mehr nur als ein dem Menschen von außen
zukommendes Geschenk, sondern der Mensch erlebt das ihm
eigene, in der Sicht seines Welt-Ichs verborgene Wesen
selbst als die ihm angeborene Gnade:

Daß er das ist, was er im Wesen ist, daß er seiner selbst innezuwerden vermag als Kern, Verheißung und Auftrag, das ist gemessen an all dem, womit er sich in seinem Welt-Ich zu mühen hat, Geschenk der Gnade! Sich dieses Gnadengeschenkes voll bewußt zu werden, sich zu ihm hin zu öffnen und sich ihr gemäß und zum Dienst an dem in ihr anwesenden göttlichen Sein zu verwandeln, ist hier die seiner Bestimmung gemäß Aufgabe." (a.a.O., S. 371)

Halten wir eine Definition des Begriffes "Gnade", wie ihn die kirchliche Theologie versteht, dagegen:

"Die Gnade beruht nicht auf einer religiösen oder ethischen Qualität des Empfängers, sie hat ihren Grund ausschließlich in dem Versöhnungs- und Erlösungstode Christi (Röm. 3,24). Sie wird im Wort der Predigt ausgeteilt, die paradoxe Botschaft lautet, daß Gott den Gottlosen gerecht spricht (Röm.4,5). Das Neue im Evangelium ist auch für Paulus, daß Gott mit Sündern Gemeinschaft sucht und aufrichtet. Jeder menschliche Ruhm ist hier ausgeschlossen....Die röm.-kath. Gnadenlehre....behauptet, daß die Gnade eine übernatürliche Kraft ist, die Gott in die Seele eingießt, um den Menschen vor dem letzten Gericht würdig erscheinen zu lassen. Gnade ist nicht nur Sündenvergebung, sondern eine reale heiligmachende Kraft. Gnade ist nicht Ziel, sondern nur Mittel zum letzten Ziel: die Seligkeit zu gewinnen. Durch die Gnade wird der Mensch fähig, wirklich verdienstvolle Werke zu tun.....Nach Luther ist der Wille des gefallen Menschen in der Sünde und Schuld so gebunden, daß er sich nicht durch seine Werke auf den Empfang der Gnade vorbereiten kann. Das Heil ist in der Alleinwirksamkeit Gottes begründet ... Gnade ist keine in die Seele eingegossene, heiligende, übernatürliche Kraft, sondern Gottes Huld und Erbarmen, sein guter Wille, ⁴⁵im Worte des Evangeliums zugesagt und geschenkt."

Bei aller Verschiedenheit in der Beurteilung des Begriffes zwischen römisch-katholischer und protestantischer Theologie - insbesondere hinsichtlich der Gnadenmittel - bleibt doch die gemeinsame Grundaussage: Jesus Christus ist der Mittler der Gnade. Davon ist bei Dürckheim keine Rede. Gnade ist "für den initiatischen Menschen ein ihm zur Bewußtwerdung gegebenes und aufgegebenes Gott-Innen, das Wesens-Innen seiner selbst... ein Werden-, Erlösungs- und Verwandlungsdrang aus dem Wesen" (a.a.O., S. 382) Die Heils- und Erlösungstat des am Kreuz gestorbenen Jesus Christus ist im Kontext der "initiatischen Lehre" von untergeordnetem Rang zur Erlangung des Heils, das heilstheologische Pendant der "Sünde" wird entsprechend relativiert, das Wort erscheint

in dieser Auffassung überhaupt nicht. Es läßt sich daher zu Recht mit F. Wulf fragen:

"Ob solche Redeweise noch dem Wesensunterschied⁴⁶ zwischen Schöpfer und Geschöpf gerecht wird?"

Abschließend kann festgestellt werden, daß Dürckheims Interpretation christlichen Glaubensgutes von der Auffassung ausgeht, daß alles Geschöpfliche im all-einen göttlichen Sein wurzelt und der Mensch - trotz aller Trennung, Sonderung ("Sünde") von "Gott" - mit diesem vereint bleibt. Diese Hintergrundmetaphysik kommt der kosmozentrischen Sicht des Zen-Buddhismus nahe, nach der "Gott" der bleibende Grund der Schöpfung ist und bleibt, die Nabelschnur zu Gott nicht abgeschnitten ist, und die Aufgabe des Menschen darin besteht, diese in seinem Inneren, im "inneren Christus" zu erreichen. Dieser metaphysische (kosmotheistische) Ansatz ist innerhalb der christlichen Überlieferung nicht neu - oftmals dem Häresievorwurf ausgesetzt -, aber im Prinzip nicht vereinbar mit kirchlicher Theologie.

VI. Das Werk Dürckheims im Lichte seiner Kritiker

Das Werk des Grafen Dürckheim findet in der Öffentlichkeit guten Anklang, wie die relativ hohen Auflageziffern seiner Bücher deutlich machen, kritische Stimmen sind selten. Ebenso bleibt jedoch festzustellen, daß sein Name in wissenschaftlichen Veröffentlichungen selten genannt oder aus seinen Schriften zitiert wird, das Echo in den Medien (Besprechungen seiner Bücher in Zeitungen etc.) ist gleichermaßen dürftig bzw. kaum auszumachen.¹

M. E. kann dieser Sachverhalt auf 3 Gründe zurückgeführt werden: Der erste liegt im besonderen Charakter des Dürckheimschen Werkes insgesamt, das nur sehr schwer einer wissenschaftlichen Disziplin (Theologie, Philosophie, Psychologie) zuzuordnen ist und auch explizit keine wissenschaftlichen Intentionen verfolgt.

Der zweite Grund ist zu suchen in der ideologiefreien Haltung, im geistig offenen Standort Dürckheims, der - ebensowenig wie der Gegenstand - nicht endgültig fixierbar ist - vielleicht auch nicht sein will, und deshalb auch nicht in dem Maße zu kontroverser Diskussion herausfordert.

Der dritte Grund mag mit der außergewöhnlich faszinierenden Persönlichkeit Dürckheims zusammenhängen - selbst seine Kritiker versagen dieser nicht den Respekt - und die ihn als "Weisen" dem eitlen Meinungsstreit enthebt. (Auch der Autor muß bekennen, wie beeindruckt er von der Strahlkraft dieses Mannes war.)

So ist also die Zahl derer, die sich überhaupt mit seinem Werk auseinandergesetzt haben - sei es kritisch in negativer Hinsicht, bis wohlwollend bzw. positiv zustimmend -, vergleichsweise gering. Die sporadischen Äußerungen zum Werk Dürckheims wurden im folgenden zusammengetragen und seien kurz vorgestellt.

1. Friedrich Wulf, S.J.

Recht eingehend und kritisch hat sich der Jesuitenpater Friedrich Wulf zu Wort gemeldet, anlässlich des zuletzt von Dürckheim erschienenen Buches - es spiegelt die Quintessenz seines Denkens wider - "Meditieren - wozu und wie" (1976).²

Die Auseinandersetzung hält Pater Wulf vor allem deshalb für notwendig, weil sich unter Dürckheims "Meditationsschülern und -schülerinnen viele Christen befanden und befinden, nicht zuletzt Priester und Ordensleute."³

Diese alarmierende Tatsache schien die katholische Kirche hellhörig werden zu lassen und hinreichender Anlaß gewesen zu sein für Überlegungen, "ob und wieweit die sogenannte initiatische Meditationsübung Dürckheims von Christen übernommen werden könne." (Wulf a.a.O., S.461)⁴

Wulf hält auch vom Standpunkt eines Christen für die zentrale Frage dieses Buches, die geklärt werden müsse:

"Was ist dieses All-Eine, Grenzenlose, Unfaßbare, Weiselose Ist es ein Du, eine Person, die an ihrem Leben teil gibt? Ist es jenes Geheimnis, das wir Gott nennen?" (S. 466/467)

Dürckheim verwendet nämlich zur Erhellung dieser chiffrenhaft zu nennenden Seins- und Wesenserfahrung "zentrale Worte des christlichen Glaubensgutes" (S. 463), die er jedoch im Lichte seines initiatischen Glaubensverständnisses neu auszudeuten versucht.

Ein Versuch, der insgesamt "die Frage nach dem personalen Charakter des Göttlichen in der Schwebe" beläßt und deshalb zur Auseinandersetzung geradezu herausfordert, noch dazu wenn er mit dem hohen Anspruch verbunden ist, "ein neues Evangelium zu verkünden."

Im einzelnen stellt Pater Wulf an den initiatischen Weg Dürckheims kritische Anfragen, die sich auf das "Zentrum seiner Lebenslehre" richten:⁵

Gibt es in ihr einen Wahrheitsgehalt, den es für Christen anzuerkennen und fruchtbar zu machen gelte, ja birgt vielleicht die von Dürckheim intendierte transzendente Selbstverwirklichung das "Heil" des Menschen im religiösen Sinne in sich?

Pater Wulfs Antwort ist nein. "So muß Dürckheims Urerfahrung des alleinigen Seins die Antwort schuldig bleiben auf die elementaren Daseinsfragen:

Woher der Mensch kommt, wer er ist, welchen Sinn das unsagbare Leid in der Welt hat, ... welche Zukunft der Mensch über den Tod hinaus hat (hat er überhaupt eine solche?)." (Wulf a.a.O., S. 63)

Dies hat nach Wulf seinen Grund darin, daß die initiatische Seinserfahrung keinen "dialogischen Charakter" habe; das sich in diesem Erleben Offenbarende ermangelt des "dem Personalen wesentlichen Momentes des "Subjekthaften, des Zentrums der Entscheidung, der Freiheit." (S. 64), m.a.W. Wulf glaubt, daß dieser Transzendenzerfahrung "eine ausgeprägte Metaphysik zugrunde (liege), eine wesentlich modifizierte Form der monistischen oder pantheistischen Form des Mahayana-Buddhismus" (S. 65) Des weiteren gibt Wulf zu bedenken, ob die Dürckheimsche Erfahrung des überweltlichen Seins nicht eher einen "Zustand erhöhter Emotionalität ekstatischen oder kosmischen Charakters" gleiche. (S. 65)

Ganz entschieden macht Pater Wulf Front gegen die buddhistisch gefärbte Auffassung Dürckheims, der geschichtliche, Mensch gewordene und gekreuzigte Christus sei als "'Lebensprinzip' in das Meer des göttlichen Seins eingegangen" (S.66), vielmehr bleibt Christus nach Pater Wulf für den rechtgläubigen Christen "in Ewigkeit derjenige, der ihn von Schuld und Sünde erlöst hat und ihm ebenso begegnet, als Liebender, er ganz persönlich." (S.67)

Dürckheim antwortet auf die kritischen Äußerungen Pater Wulfs mit seiner "Grundthese, daß lebendiger Glaube in einer besonderen Erfahrung des Überweltlichen gründet." 6

Ganz allgemein bezweifelt Dürckheim, ob die Theologie seinem Anliegen gerecht zu werden vermag, denn "seit jeher stehen in einem gewissen Widerspruch zueinander Glaube und Erfahrung, Theologie und Mystik, sowie 'Bekenntnis' und Verwandlung." (Dürckheim a.a.O., S.459) Der initiatische Weg gründet in der mystischen Erfahrung der weiselosen Alleinheit, er wird bestimmt von der immerwährenden Verwandlung und deshalb gilt:

"Alles Reden über den initiatischen Weg betrifft nicht eine theoretische Problematik, sondern meint eine existentielle Praxis." (S. 465)

Diese Tabuisierung der Praxis - sprich "Erfahrung" - macht diese geradezu gegen jegliche Kritik von außen immun; genau gegen diese begriffsfeindliche, "sprachlose" Haltung wendet sich nochmals Pater Wulf in seiner Schlußerwiderung. Er greift die von Dürckheim immer wieder ins Feld geführte Alternative von Glaube und Erfahrung auf und kritisiert die getrennte Realisierung beider Vollzüge - wie von Dürckheim behauptet - als "konstruiert" und "nicht katholischem Glaubensverständnis" entsprechend.⁷

Wulf stellt klar: "Glaube und Offenbarung gehören untrennbar zusammen, sie sind wesentlich einander zugeordnet." (Wulf a.a.O., S.228) Das Glaubensverständnis Dürckheims ist ein anderes, es folgt nicht dieser Interpretation des christlichen Offenbarungsglaubens und droht deshalb die christliche Botschaft "in gefährlicher Weise umzudeuten", und "in ihrer Substanz auszuhöhlen." (S.228/229)

Kein schmeichelhaftes Fazit, aber eine eindeutige, ehrliche und mit viel Sachverstand und Überzeugungskraft dargelegte Position, die an der Unvereinbarkeit von initiatischem und christlichem Denken festhält.

2. Alfons Rosenberg

Hart ins Gericht mit Dürckheim geht auch Alfons Rosenberg, der insbesondere durch sein Werk "Die christliche Bildmeditation" bekannt geworden ist. Er bezeichnet Dürckheim als einen "Vermittler des buddhistischen Heilsweges

in Europa" und subsumiert Dürckheims Meditationsweg unter die "Formen des Übergangs" zwischen östlichen und westlichen Meditationsmethoden. 8

Die Methode Dürckheims qualifiziert Rosenberg als synkretistisch, als "den Versuch eines Gelehrten und Psychologen, Ost und West auf einen Nenner zu bringen." (Rosenberg a.a.O. S. 95) Für Rosenberg ist dies ein äußerst riskantes Unterfangen, denn es gibt nach Rosenberg keine Rezeption des Buddhismus unter christlichem Vorzeichen, 'christliches Zen' mit einer gewissen reservatio mentalis gegenüber buddhistischen Prämissen; für ihn verbindet sich mit Zen die Annahme des "buddhistischen Heilziel(s): Selbsterlösung durch Überwindung aller Gegensätze und jeglichen Haftens an Dingen und Menschen, das Aufgehen im überbewußten Zustand des Nirwana, aber auch Vernichtung jeglicher Individualität durch die angestrebte Erfahrung: 'Alles ist Buddha!'" (S. 95)

Aus dieser Analyse leitet er den massiven Vorwurf gegenüber Dürckheim ab: "Es ist offensichtlich, daß Graf Dürckheim, äußerst erfolgreich, die Zen-Mentalität, von einem dünnen Mantel christlicher Phraseologie umkleidet, in das nach Stille, Geborgenheit, innerer Freiheit und Sicherheit verlangende Europa einschleust." (S. 95) Dürckheim verwendet nach Rosenberg - und dieser Befund ist richtig - zwar eine Vielzahl christlicher Vokabeln, doch diese sind innerhalb seines Werkes nur Leerformeln ohne christliche Substanz, haben rein dekorative Funktion. Seine Lehren bestehen "auch ohne die christlichen Anklänge" (S.96), weil sie "ganz aus dem Geiste von Zen entwickelt" sind. (S.96)

Das Ziel der 'initiatischen Therapie' nach Dürckheim sieht Rosenberg in der "Alleinheit des Nirwana ohne metaphysische Bedingtheiten und ohne Gottheit," (S.96) Nochmals betont Rosenberg die Unvereinbarkeit einer so konzipierten Lehre mit der christlichen Botschaft: "Daß in solcher Ausrichtung für Christus kein Platz ist, daß hierbei seine Botschaft geradezu ihren Sinn verliert, ist nur zu verständlich, da sie auf das Werden und Überleben des ewigen Individuums, auf die Reinkristallisation der Person und auf die Zuwendung zum Nächsten, nicht auf Vernichtung, sondern auf Wiederherstellung der Welt gerichtet ist." (S. 97)

Den Vorwurf des Synkretismus und der a-christlichen Grundtendenz der Lehre Dürckheims ergänzt Rosenberg schließlich noch durch die Behauptung, daß 'Meditation im Stile des Zen' - wie Dürckheim sie praktiziert - der "westlichen Seelenstruktur" nicht entspreche. Der ungegenständliche Charakter dieser Meditationsform sei für Europäer nicht realisierbar, deshalb habe Dürckheim Anleihen bei eutonischen Übungen von Gerda Alexander genommen und diese in seine Meditationspraxis integriert. Ob dieses Befundes beklagt Rosenberg die "mangelnde kritische Auseinandersetzung" mit Dürckheim, die seines Erachtens von der "ungemeinen Faszinationskraft der Persönlichkeit Dürckheims" herrührt.⁶

Man kann die Kritik Rosenbergs an Dürckheim gewiß nicht sehr differenziert nennen, sie ist inhaltlich eher pauschal und in der Formulierung polemisch-aggressiv. Mit dem Vorwurf des Synkretismus sind viele Kritiker und offizielle Verkünder dogmatischer Wahrheiten ziemlich schnell bei der Hand, und dies in einer Situation, in der gleichzeitig der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen als Gebot der Stunde gefordert wird. Es stellt sich also die Frage: Wo beginnt der Synkretismus, wo verläuft im einzelnen die Grenze zwischen Buddhismus und Christentum? Dies ist umso schwieriger zu eruieren in einer Zeit, in der die Fundamente christlich-kirchlicher Dogmatik zutiefst erschüttert

scheinen und als Folge davon der Bestand dessen, was den christlichen Glauben ausmacht, in Fluß geraten ist.

Deshalb wendet sich der evangelische Pfarrer Albrecht Strebel insbesondere gegen diesen Aspekt der Beurteilung des Dürckheimschen Werkes.

3. Albrecht Strebel

Ausdrücklich weist er den von Rosenberg gegenüber Dürckheim erhobenen Vorwurf des Synkretismus zurück und plädiert im Sinne Dürckheims für eine meditative Aneignung von Glaubenswahrheiten. Er verteidigt Dürckheim mit den Worten:

"Deshalb Dürckheim Religionsvermischung (Synkretismus) mit einem 'dünnen Mantel christlicher Phraseologie' vorzuwerfen (Alfons Rosenberg) geht am Problem vorbei: Wir leben heute nicht nur aus einer Quelle, wir müssen uns mit den Traditionen auch ferner Kulturen auseinandersetzen, weil sie uns auf den Leib gerückt sind. Wer sich nicht gegen diese geschichtliche Notwendigkeit wehrt, wird im Lichte fremder Überlieferung auch viele Züge am Neuen Testament neu erleben. Was heißt es, 'von oben her' geboren zu werden (Johannisevangelium) oder das Leben zu gewinnen, indem man es verliert? Was sagt uns das Bild des Weizenkorns, das erstirbt, um Frucht zu bringen? Das alles sind Bilder, die man nicht als dogmatische Sätze für wahr halten, sondern deren man gewahr werden, das heißt, die man in sein Inne-Sein aufnehmen soll."

Strebel hält den Hunger vieler Menschen heute nach religiöser Erfahrung für das Motiv, sich solchen Botschaften zuzuwenden.

"Zumal einer Jugend, die nach Erfahrung lechzt, weil besonders die religiösen Möglichkeiten der Erfahrung dogmatisch verengt, schematisiert, ja zum Teil direkt tabuisiert sind, klingt diese Kunde befreiend." (Strebel a.a.O. S. 39)

4. Friso Melzer

Der Ausdruck "Erfahrung" gibt auch das Stichwort ab, an dem sich die Kritik Friso Melzers entzündet. (In einigen Rezensionen von Dürckheims Büchern und Briefen an den Verfasser hat er diese dargelegt.) Melzer hält die von Dürckheim oft vorgetragene Entgegensetzung von "frommem bzw. dogmatischem Glauben" im Sinne eines unreflektierten und un-erfahrenen Für-wahr-haltens institutionell ver-

ordneter Glaubenssätze und der von ihm (Dürckheim) reklamierten Position des "Glaubens als Erfahrung" für nicht zutreffend, für konstruiert. Wort und Zeugnis bedingen sich nach Melzers Auffassung im christlichen Glauben, beide sind echtem christlichen Glaubensleben inhärent. Abwägend formuliert Melzer:

"Er (=Dürckheim) betont die Erfahrung, darin hat er recht, die haben wir verloren. Also den Ruf nach dieser Kategorie sollten wir hören. Aber haben wir nicht die Polarität: Verbum externum - testimonium spiritus sancti internum? Wir haben dieses (dieses !) testimonium verloren, Dürckheim und andere rufen uns zurück, aber dieses testimonium ist nicht, was Dürckheim mit Erfahrung meint!"

Einen weiteren Zentralbegriff in Dürckheims Lehre, denjenigen des "Seins", greift Melzer ebenfalls kritisch auf. Melzer glaubt, daß an dieser Stelle Dürckheims buddhistische Mitgift deutlich zum Tragen kommt. "Sein (=Dürckheim) Denken und Sprechen ist vom Zen-Buddhismus geprägt und durch die abendländische Tiefenpsychologie bereichert, bedient sich aber gelegentlich auch biblischer Wendungen." ¹² Diese Grundeinstellung Dürckheims führte nach Melzer notwendigerweise zu einem a-theistischen und a-personalen Weltbild und Menschenbild, unvereinbar mit christlichen Positionen. "Er (=Dürckheim) setzt SEIN an die Stelle Gottes - keine Sünde, keine Erlösung - unmittelbarer Zugang zu GOTT (SEIN)." ¹³

Es ist nur zu logisch, daß Melzer in Dürckheims Lehre das Zeugnis des Evangelium nicht angemessen repräsentiert findet, daß - nach Melzer - letztendlich nicht auszumachen ist, wo Dürckheim steht:

"Entweder bietet er (=Dürckheim) etwas, was dem Christus-Weg gleich sein will, dann ist dieses Angebot vom Evangelium her abzulehnen. Oder aber es will die Christus-Offenbarung ergänzen, dann wäre diese als unvollkommen verstanden. Oder aber er bietet etwas ganz anderes an, eben den buddhistischen Heilsweg. Dagegen hätten wir zu fragen, was wir als Christen damit sollen." ¹⁴

Diese innere Ambiguität in Dürckheims Werk hat Melzer sicher richtig gesehen, und es ist sein Recht als unterschiedener (protestantischer) Christ zu fragen: Wie hältst Du's mit Christus? Melzer hat an Dürckheims Werk die Maßstäbe seines evangelischen Glaubensverständnisses der christlichen Botschaft angelegt und den Befund ermittelt: Dürckheim steht nicht auf dem Boden des evangelischen Christentums bzw. er ist grundsätzlich "offen nach allen Seiten hin."¹⁵ Dennoch bleibt zu fragen, ob nicht gerade in dieser Offenheit die innere Faszinationskraft und die Herausforderung des Dürckheimschen Werkes begründet liegt.

5. Johannes Baptist Lotz, SJ

Der Jesuitenpater Johannes Baptist Lotz ist ein langjähriger Gesprächspartner Dürckheims, der seinem Werk mit kritischer Sympathie gegenübersteht. Seit 1954 hält der Dialog an, der immer im Geiste gegenseitiger Wertschätzung geführt wurde. Pater Lotz bekennt freimütig, daß er "der Auseinandersetzung mit Dürckheim manches zu verdanken" habe.¹⁶

Lotz spricht sehr respektvoll von Dürckheim als einem "wahrhaft weisen Mann", der die "Summe der Erfahrungen" in seinem zuletzt erschienenen bedeutenden Buch "Meditieren - Wozu und Wie" niedergelegt habe.¹⁷

Das Werk Dürckheims ist nach Lotz sowohl von christlich-westlichem als von buddhistischem Erbe geprägt. Er glaubt jedoch eine "zunehmende Annäherung (Dürckheim, M.B.) an das Christentum" feststellen zu können, die einen Quasiläuterungsprozeß bei Dürckheim eingeleitet habe. Lotz konstatiert folgende Entwicklung:

"Nachdem früher das große Es akzentuiert worden war, setzt sich in den letzten Jahren das große Du mehr und mehr durch." (Zeitschrift Meditation, a.a.O., S.20)¹⁸

Lotz formuliert das Verhältnis Dürckheims zum Christentum jedoch behutsam und zurückhaltend, wohl im Wissen darum, daß Dürckheims Verständnis der "Meditation, die allein das dem Menschen innewohnende Wesen zur Quelle hat", nicht

die "reine" christliche Lehre verkörpert. Er redet deshalb nur vom "deutlich(en) Bestreben Dürckheims, ...dem Christlichen gerecht zu werden." (Zeitschrift Meditation a.a.O., S.22)

Bei allem Bemühen Dürckheims, die Frage nach dem Du stärker zu thematisieren, ja von einer Begegnung mit dem "göttlichen Du" zu sprechen, ist Pater Lotz dennoch nicht bereit, dieser Form der Meditation das Gütesiegel "christlich" zu verleihen. Die Dimension der je eigenen religiösen Erfahrung ist nicht das Kriterium für christliche Meditation und kein Ersatz für das alle menschliche Erfahrung transzendierende Gotteswort. "Daher ist es nicht sachgemäß, das Christliche auf das einzuschränken, was sich in der Meditation ohne weiteres zeigt: vielmehr gilt es, sie auf das hin zu öffnen, was sie überschreitet oder von ihr aus eigener Kraft nicht erreicht wird. So kommt es zu der Meditation, die das Christliche ohne Verkürzen in ihre Erfahrung aufnimmt oder wenigstens den Raum für ein tieferes Begegnen mit ihm bereitet." (Zeitschrift Meditation, a.a.O., S.22)

Deutlicher kritisch gegenüber der von Dürckheim so absolut gesetzten Kategorie der Erfahrung bzw. der "Großen Erfahrung" - gleichbedeutend mit Erleuchtung - äußert sich Pater Lotz 10 Jahre früher:

"Die Erleuchtung gewährt nämlich eine schauhafte Erfahrung nur der eigenen Seelentiefe mit dem darin wurzelnden menschlichen Geistesleben, ... Die christliche Mystik hingegen besteht in der von Gott eigens verliehenen Gabe, die heiligmachende Gnade als den übernatürlichen Lebensgrund samt dem darin liegenden Teilnehmern am göttlichen Leben anschaulich zu erfahren." 19

Die Haltung von Pater Lotz läßt sich insgesamt als die eines "ehrlichen Maklers" beschreiben, zwischen der dogmatisch definierten Lehre der Kirche und der system-offenen Heilslehre Dürckheims zu vermitteln - ein Versuch, der nicht uneingeschränkt als geglückter Versuch zu bezeichnen ist.

Es ist bezeichnend, daß die hier artikulierte Kritik an Dürckheim ausschließlich aus der theologischen Ecke kommt. (A. Rosenberg ist - streng genommen - kein Fachtheologe, aber ein hochgebildeter theologischer Autodidakt.) Dies hängt gewiß damit zusammen, daß im Mittelpunkt dieser Arbeit die Begegnung von Christentum und Buddhismus, wie sie sich im Werke Dürckheims niederschlägt, steht, und diese Nahtstelle die professionellen Theologen interessiert. Ferner drückt sich m.E. darin aus, daß das "Wie" des Dürckheimschen Meditationsweges weniger umstritten ist, als das "Was" und "Wozu", d.h. die philosophischen und theologischen Prämissen der initiatischen Theorie und man sich der Einschätzung von Pater Wulf anschließen kann, daß die "kritischen Stimmen" aus dem christlichen Lager in letzter Zeit "zuzunehmen scheinen". 20

VII. Kritische Bilanz

Das Werk des Grafen Dürckheim ist kritikwürdig und kritikbedürftig. Daß von dieser Möglichkeit in begrenztem Maße Gebrauch gemacht wurde, hat das vorhergehende Kapitel gezeigt. Aus der Sicht des Autors dieser Arbeit soll - abgesehen von der impliziten Kritik, die durch Darstellung bestimmter Sachverhalte bereits offenkundig wurde, und den kritischen Bemerkungen, die zu einigen prononcierten Auffassungen Dürckheims gleich an Ort und Stelle gemacht wurden - in diesem Kapitel kritisch Bilanz gezogen, eine zusammenfassende kritische Würdigung des Dürckheimschen Werkes gegeben werden. Gemäß der Intention dieser Arbeit, die ihr Hauptaugenmerk auf den Stellenwert der Dürckheimschen Anthropologie im Rahmen der Rezeption des Zenbuddhismus richtete, wurden expliziert theologische bzw. psychotherapeutische Aspekte seines Werkes nur am Rande berührt. ¹

Stellen wir also zuerst die Frage, welchen spezifischen Beitrag Dürckheim in diesem Prozeß der Begegnung von Zenbuddhismus und christlich-abendländischem Denken geleistet hat, welche Bedeutung er überhaupt dem spirituellen Dialog zwischen Ost (Zen) und West beimißt. Da sich Dürckheim als Christ versteht und sein Anliegen - wie schon verschiedentlich deutlich wurde - die Überwindung der gegensätzlichen bzw. der einander polar zugeordneten Lebensprinzipien östlicher und westlicher Provenienz ist, muß gefragt werden, ob sein Werk eine tragfähige Synthese darstellt, m.a.W. zeigt Dürckheim dem abendländischen Menschen einen Weg, der zu neuer spiritueller Tiefe führt und den dieser unbeschadet seines christlichen Glaubens gehen kann?

1. Das Zen-Bild Dürckheims

Um die Position Dürckheims im Vermittlungsprozeß des Zen an den Westen genau orten zu können, stellen wir mit ihm die Frage: Was geht Zen uns Abendländer an? ²

Wenn wir Dürckheims persönliches Verhältnis zum Zenbuddhismus in den Kategorien des I. Hauptteiles definieren wollen, so darf vorwegnehmend festgestellt werden: Er gehört ohne Zweifel zu den "Lebemeistern", einmal weil er der "Großen Erfahrung" teilhaftig geworden ist, zum anderen weil er die Dreieinheit des Zen - nach Dürckheim - von "Erfahrung, Weisheit und Übung" (S. 12) im persönlichen Lebensvollzug realisiert, weil ihm der Alltag zur Übung geworden ist. (Im Gespräch teilte mir Graf Dürckheim mit, daß er noch regelmäßig täglich 1 Stunde Zazen übe.) Welche aktuelle Bedeutung hat nun Zen für den abendländischen Menschen? Die Beantwortung impliziert die Frage nach dem Wesen des Zen. (Zu den historischen Wurzeln des Dürckheimschen Zenverständnisses vgl. Kap. II, Hauptteil 2) Dürckheim definiert dies - in schon bekannter und mit der Auffassung anderer Zen-Experten übereinstimmender Weise - so:

"Zen lehrt die empirische Entdeckung der transzendentalen Wirklichkeit unseres Selbstes, lehrt das 'Schmecken' des divinen Seins in diesem weltlichen Dasein. Zen lehrt es nicht in der Weise eines analytischen, schlußfolgernden Denkens, nicht in der Form eines dogmatischen Glaubens und auch nicht als System einer spekulativen Metaphysik, sondern als Weg zu einer dem Menschen möglichen und im Grund zgedachten Erfahrung. In ihr geht uns auf, daß unser zwischen Leben und Tod gespanntes weltliches Dasein in einem überweltlichen Sein wurzelt, daß wir alles im verborgenen Grunde unseres Wesens sind und dessen bewußt zu werden unsere menschliche Chance und Aufgabe ist. ...Um dieses Ereignis und um nicht anderes dreht es sich im Zen, um das SATORI, die "Große Erfahrung"...." (S. 10/12)

An diese "Große Erfahrung" knüpft Dürckheim sein ganz spezifisches Zen-Verständnis: Er offeriert dem Abendländer Zen als eine auf nicht mehr rückführbare Urerfahrung, eine "Phänomenletzttheit" nach C. Albrecht (vgl. S. 243 Kap. IV, 10, 2. Hauptteil), die sich aus sich selbst erhellt und keiner nachträglichen Bewertung, sei es psychologischer, philosophischer oder theologischer Art,

bedarf, ja sich einer solchen sogar versperrt. Zen ist für Dürckheim eine Art Überreligion mit beliebiger religiöser und weltanschaulicher Basis - darin zeigt er sich als Schüler Suzukis - , eine unmittelbare und existentielle Erfahrungserkenntnis, die allen Religionen gemeinsam und sie fundierend ist.³

"Die 'Große Erfahrung' ist eine Erfahrung, die auf alle Menschen wartet, die Kraft einer ursprünglichen Stufe oder aus innerer Not dazu reif sind, ganz gleich, zu welcher Religion sie sich bekennen. So ist Zen seinem Wesen nach keine besondere Religion oder Weltanschauung, die dem anders Gearteten oder anders Gewordenen fremde Gestalt aufdrängen will, sondern Zen meint das eine Licht, das durch all die verschiedenen Fenster hindurchscheint, durch die die verschiedenen Menschen und Völker ihrer Eigenart und Tradition gemäß ins Freie zu blicken suchen." (S. 12/13)

Aus dieser in-differenten Auffassung, daß Zen gleichsam der Geist aller Religion und Philosophie sei - wie es Suzuki einmal sinngemäß ausdrückte -, leitet Dürckheim logisch konsequent seine Prämissen für die Übernahme des Zen in den Westen ab:

"Damit Zen fruchtbar werde für uns, ist zweierlei notwendig: Es muß uns gelingen, Zen losgelöst von seiner östlichen Hülle zu verstehen. Wir müssen das Allgemeinmenschliche, auf das es für uns Abendländer ankommt, aus dem Gewande fernöstlicher, buddhistischer, mahajana-buddhistischer und endlich spezifisch ostzenistischer Einkleidungen herauslösen, in der sich die allgemein gültige Wahrheit des Zen für uns zunächst oft verbirgt. Es gibt keine Einsicht in das Wesen des Zen für den, der das Einzusehende im Raum des theoretisch Begreifbaren und also in sachlich objektiver Distanz sucht. Denn in dieser Distanz gibt es überhaupt kein Zen." (S. 13)

Die Zen-Bedürftigkeit des Abendländers sieht Dürckheim in den desolaten Strukturen der westlichen Industriegesellschaften, die vom Geist technokratischer Rationalität geprägt der Entpersönlichung und seelischen Verarmung des Menschen Vorschub leisten. Die existentielle Not kann aber

zur existentiellen Chance werden, wenn der abendländische Mensch die Zeichen der Zeit zu deuten versteht.

"Dreierlei ist es also, das den westlichen Menschen heute in die Tiefe des eigenen Wesens hineintreibt und für den Schatz seiner inneren Erfahrung aufschließt: Die Not der Entpersönlichung in der versachlichten Gesellschaft, die Entleerung des Einzelnen aus dem bergenden Gefüge tragender Gemeinschaft und der Ertrag der erschütternden Erfahrungen in den Schrecken der vergangenen Jahrzehnte." (S. 42)

Soll Zen die Not-Wende im Leben des Abendländers einleiten, so muß er sich auf den Zen-Weg machen in dem Bewußtsein:

"Wir suchen den 'Weg' und 'nicht wissend den Weg, gehen wir den Weg, mit geöffneten Händen, mit geöffneten Händen....' (altindischer Spruch). Und dann begegnet uns einer, der uns am Suchen erkennt, und an dem wir uns als Sucher erkennen. Sei es der Meister in uns oder ein Meister, der auf uns zukommt. Wenn wir ihm folgen, kann es einmal geschehen, daß das Große Licht in uns aufgeht. Wir verglühen und erstehen zum WEG. Und das erst ist dann der große Weg zur Verwandlung, der selbst auch das Ziel ist und ohne Ende" (S. 55)

Auf diesem Weg sind - speziell für den Abendländer - einige Hindernisse zu überwinden: Zum einen ist es die

"Befreiung aus dem Bann des Denkens - und das bedeutet die Befreiung aus der Herrschaft des Dualismus. So geht es auf dem Weg der Befreiung darum, das Denken zum Schweigen zu bringen und ernst zu nehmen, was aus und in diesem Schweigen jenseits des sich in Gegensätzen bewegenden Denkens aufgeht." (S. 57)

Zu diesem rationalistisch-cartesianischen Erbe des abendländischen Menschen kommt der für den "gläubigen Christen" (S. 58) kennzeichnende Dualismus, dessen Aufhebung "zwangsläufig die Verneinung des Gegensatzes von Mensch und Gott zur Folge hätte. Gott und Mensch fielen dann in eines zusammen und damit käme ein Eckpfeiler des Christentums ins Wanken." (S. 58)

Zen bedeutet die Überwindung aller Dualismen und zugleich die Begründung eines neuen, des "wahren Glaubens".

"Die Erfahrung des Seins ist die Erfahrung der coincidentia oppositorum. Wenn der Schleier des Wahns fällt, darin unser gegenständliches Bewußtsein mit seiner gegenständlichen und gegensätzlichen Wirklichkeitsvorstellung uns festhält, öffnet sich uns das Sein als übergegensätzliche Fülle. EINHEIT bricht auf und das eigene Wesen wird als Weise dieser Einheit, die Einheit in der Sprache des Wesens erfahren. Jeder Gegensatz von Ich und Etwas, von Ich und Du, also auch von Ich und Gott ist übergriffen und aufgehoben im Erlebnis der Einheit..... So kann die Große Erfahrung, die Zen meint, für alle die, die ihren Glauben verloren und nie mehr in ihren alten Glauben zurückkönnen, das Tor zum wahren Glauben werden." (S. 58/59)

Die Transzendenzerfahrung, welche die Grundlage des "neuen" Glaubens geworden ist, kann aber nicht "ausgewortet" werden. Dürckheims Denkstil und Diktion zeigen hier wieder die für die Sprache der Mystiker typischen Gesetzmäßigkeiten: An die Stelle klar umrissener Begriffe treten das Geheimnis raunend-beschwörende Worte: das Eine ist

"kein Etwas, macht aber als das Große Unsagbare, als SEIN, das Ur und Ende, das A und O, das Wesen aller Dinge aus. Und so spürt jeder, der es erfuhr, dieses eine einzige EINE in allen Erscheinungen des Lebens. Doch im Grunde läßt sich darüber nichts sagen -" (S. 65)

Die Betonung der übergegensätzlichen Einheit ist für Dürckheim nur die eine Komponente - man könnte sagen die spezifisch östliche - in der Zen-Erleuchtung; den Denk- und Verhaltensweisen des Westens wird Rechnung getragen in der Auffassung, daß der auf dem Zen-Weg Fortgeschrittene Verantwortung für die Mitmenschen und die Welt zu tragen habe.

"Die Erkenntnis des rechten Verhältnisses zwischen Sein und Dasein, zwischen der Wirklichkeit des absoluten Ichs und der gegenständlichen Welt des empirischen Ichs, bildet den Kern der Erleuchtung, die also nicht nur eine erlösende Sicht, sondern auch einen verpflichtenden Auftrag enthält... . Hier bricht das echte Mit-Leiden und Mit-Gehen auf, die Impulse, dem anderen zu helfen, die Augen vom Schleier des Ichs zu befreien, das uns die Gegensätzlichkeiten seiner Sicht als wahre Wirklichkeit vorgaukelt. 'Erleuchtung bedeutet nicht Flucht aus der Welt und mit gekreuzten Beinen auf dem Gipfel eines Berges sitzend, ruhig auf die von Bomben geschlagene Menschheit blickend. Sie hat mehr Tränen als wir uns das einbilden.' (Suzuki)". (S. 77/78)

Für Dürckheim bedeutet also Zen sowohl die Erfahrung der All-Einheit, der Einswerdung mit dem Seinsgrund als auch die Bewährung der Seinsverbundenheit des Menschen im Dasein.

"Integration....bleibt sinnvoll nur als Auftakt zu immer neuer Artikulation. Artikulation umgekehrt bleibt sinnvoll nur als Frucht immer neuer Integration. Einfaltung und Ausfaltung bilden zusammen den Atem des menschlichen Reifens." (S. 126)

Zen bzw. das im Zen erfahrene Transzendenzerlebnis ist für Dürckheim die prototypische mystische Erfahrung schlechthin und deshalb auch beliebig transferierbar.

Die allumspannende Weite, der universale Horizont des Zen macht es auch möglich, daß der westlich-abendländische Personbegriff in ihm Platz findet.

"So ist im Zen also auch Platz für die Form und d.h. im Hinblick auf den Menschen, auch für die gestalthaft geschaute Person.....Als ich einst den Abt des Zen-Klosters bei Sendai, Meister Miura, der meine Veröffentlichung über Meister Ekkehart gelesen hatte, nach seiner Meinung über das Verhältnis von Ekkehart zu Zen fragte, sah er mich erst still und unbewegt an. Dann schoß wie ein Schwerthieb seine rechte Hand vor, sinnend schaute er einen Augenblick auf den winzigen Zwischenraum zwischen Daumen und Zeigefinger und sagte:

'Mir scheint, daß die Weise, in der Ekkehart von Gott und vom Vater spricht, die EINHEIT enthält, die wir meinen. Wißt ihr aber so gewiß, daß uns, wenn wir uns hüten, dem Einen einen Namen zu geben, es uns nicht auch personhaft gegenwärtig ist?'" (S. 130)

Dürckheim konzidiert zwar einschränkend:

"Und doch ist hier ein Unterschied! Vielleicht muß der Abendländer, und zwar nicht nur der, der sich zum Christentum bekennt, auch wenn er das unfäßbare SEIN erfuhr, das Geheimnis doch wieder als eine 'höchste Gestalt' verehren und denken und er scheut sich nicht, es beim heiligen Namen zu nennen." (S. 130)

Die Grundthese des westlich modifizierten Zen à la Dürckheim lautet gleichwohl: Zen als quasi überkulturelles und überreligiöses Phänomen ist in die abendländischen Denk- und Anschauungskategorien integrierbar, es bringt darüberhinaus das Wesen des Abendländers ebenso zur Erfüllung wie dasjenige des asiatischen Menschen.

Sollte für Dürckheims zen-inspirierten Mystik-Begriff das klassisch gewordene Wort von R. Otto nicht gelten, daß

"keine Mystik sich im Blauen wölbt, sondern jede über einem Grunde steht, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identifiziertes Wesen erhält"?,

m.a.W. ist die "Große Erfahrung" (Satori) deshalb mit christlich-abendländischem Denken vereinbar, weil Dürckheims weltanschauliche 'Grundlage' jenseits aller Weltanschauungen liegt? Wir glauben, daß die zentrale Kategorie der 'Seinserfahrung' sehr wohl in eine Weltanschauung eingebettet ist, die dem Umkreis initiatisch-gnostischen Denkens zugerechnet werden darf (vgl. Kap. II, 1.5, 2 Hauptteil) - deshalb auch nicht mit der christlichen Botschaft in ihrer vollen Breite identifiziert werden kann -, und

deren Prämissen der geistigen Welt des Ostens entstammen.
Drei Grundaxiome fundieren m.E. diese Weltanschauung:

1.

Unser welt- und ichverhaftetes Dasein ist nur vorläufig und oberflächlich, es gehört dem relativen Bereich des Samsara an und bedarf des sich im initiatischen Weg öffnenden Geheimnisses des absoluten Seins.

2.

Der Zugang zu dieser transzendenten Sphäre gelingt dem Menschen nur in dem Maße, als er sich von seinem rational-fixierenden, gegenständlichen Ich-Bewußtsein freimacht und im Zustand der bewußtseinsmäßigen Leere sich dem 'Ankommenden' aus (C. Albrecht) dem überweltlichen Sein bereit- und offenhält.

3.

Die 'Große Erfahrung' und der dadurch eingeleitete Prozeß der Verwandlung führen den Menschen zur Erkenntnis, daß er im tiefsten Grunde seines Wesens mit dem Göttlichen eins ist, wobei diese Identitätserfahrung gleichzeitig den Zustand der höchsten Selbstwerdung des Einzelnen bedeutet.

Es bleibt noch anzumerken, daß Dürckheims Gewährsmann für die prinzipielle Vereinbarkeit zwischen Zen und europäisch-abendländischem Denken der Altmeister des Zen, D.T.Suzuki, ist, der Brückenbauer von östlicher und westlicher Geistigkeit.⁴

Aus diesem so definierten Zenbild Dürckheims leiten sich auch vornehmlich die Vorzüge und Schwächen seines Werkes insgesamt ab, was bedeutet, daß die folgende kritische Würdigung einige allgemeine Aspekte des Dialogs zwischen Christentum bzw. westlich geprägtem Denken einerseits und Buddhismus andererseits berührt.

2. Positive Aspekte des Dürckheimschen Werkes

Die initiatische Lehre Dürckheims stellt insgesamt den Versuch dar, dem Menschen unserer Zeit einen Weg zu zeigen, der seinem metaphysischen Bedürfnis, seinem ursprünglichen Heilserwarten Rechnung trägt. Die Wegweisung besteht nach Dürckheim in einer Rückführung des Menschen in seinen transzendenten Wesensgrund, in die Wiederherstellung seines verlorengegangenen Ganzheitszustandes, d.h. in die Synthese seiner rationalen Potentiale mit seinen irrational-transrationalen und z. T. verschüttet-unbewußten Wesenskräften. Das Menschenbild Dürckheims wurzelt im "doppelten Ursprung des Menschen", d.h. die horizontale, daseinsbedingte und daseinsgerichtete Achse des Menschseins muß von der vertikalen, himmelwärts gerichteten Achse durchstoßen werden, das Koordinationssystem des Menschen muß im Gleichgewicht von vita activa und vita contemplativa (meditativa) sein. Es ist das Verdienst des Grafen Dürckheim, dem "Westen" einen Weg geöffnet zu haben, den Weg "des Zusammenklang(es) von Gnade und Empfangsbereitschaft", der "den verschlossenen Himmel (zwar) nicht gewaltsam öffnet", aber uns bereitet, "die aus dem geöffneten Himmel herabströmende Flut zu empfangen." ⁵

Das Christentum unserer Tage bedarf wieder

"dringend der hilfreichen Führung und Erziehung. Denn über der schroff geführten Polemik gegen eine 'Mystik von unten', gegen Synergismus und Selbsterlösung haben wir allzusehr versäumt, das zu bedenken, was man geistliche Übung und Einübung im Christentum nennen möchte." (Köberle, a.a.O., S.258/259)

2.1 Die Bedeutung der personalen Leibtherapie

Das Üben des Leibes, die Leiberfahrung als Medium der Selbstidentität des Menschen, das was Dürckheim treffend das "Erden" nennt - im Sinne der lat. humilitas -, tut

dem westlich-abendländischen Menschen bitter not. Die Entwicklung des Kopfverstandes hat in ungleich höherem Maße stattgefunden als die Aktivierung unserer Tiefenintelligenz, jenes Denkens also, das von der "Bauchmitte", vom "Hara" herkommt und welches wurzelhafter, erdhafter ist und in der Meditation geweckt werden soll.

In Form einer Anekdote vermittelt uns Graf Dürckheim einen Eindruck davon, was er mit "Erdung" eines Menschen meint, wie er einen von Selbstgerechtigkeit und unerschütterlichem Trotz erfüllten Menschen wieder zur Humilitas, zur Demut zurückgeführt hat mit der einfachen Anweisung:

"Wenn Sie einmal niederknien könnten, würde alles anders in Ihrem Leben."

Der von Hochmut verhärtete Mensch blickte seinen Ratgeber zuerst verständnislos an, bis er sich daheim dieser leibhaftigen Gebärde hingegeben hatte und die befreiende, erlösende Wirkung verspürte. Der "geordnete" Mensch verwirklicht ein echtes christliches Anliegen: die Umkehr, die Wende, die Einsicht in die Notwendigkeit vor Gott auf dem Boden kniend zu schweigen, sich seiner Erdhaftigkeit wieder bewußt zu werden und so die Größe und Herrlichkeit Gottes zu bekunden. Sieh die Bedeutung des somatischen Elementes in der christlichen Tradition wieder neu ins Bewußtsein rufen, meint Pater Lassalle auch, wenn er davon spricht, man solle "sein Christentum nicht nur im Kopf, sondern auch im Leib" tragen.

2.2. Die gelungene Adaptation des Zen an die westliche Mentalität

Die Einverleibung des Glaubens, das Christsein mit "Leib und Seele" geschieht mit Hilfe des Zen-Weges, genauer: mit dem Weg des Soto-Zen, einer Hauptrichtung des Zen-Buddhismus (vgl. Kap.II, 2. Hauptteil). Graf Dürckheim hat die Erkenntnisse und Erfahrungen seines Umgangs mit

Zen unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Japan (1947) an die Menschen des Westens als Publizist und Therapeut weitergegeben, lange bevor man von "christlichem Zen" sprach. Es gebührt ihm das Verdienst, die charakteristische Formoffenheit des Zen überhaupt erkannt zu haben und somit die Möglichkeit werthafte Aspekte des Zen in andere Kulturformen nutzbringend zu transferieren (z. B. die Sitz-Meditation); es spricht außerdem für seinen "Kulturinstinkt", die der westlichen Mentalität gemäßigere Methode des Soto-Zen ausgewählt zu haben; diese betont die Meditationsweise des Sitzens (Za-zen), ist weniger streng und rauh in der äußeren Form und bedient sich kaum - auch historisch - der Koan-Praxis, die ein totales sacrificum intellectus fordert und durch der abendländischen Mentalität noch stärker zuwiderläuft als die ebenfalls die Einstellung des diskursiven Denkens fordernde Methode des "Nur-Za-zen" (shikan taza) der Soto-Lehre.

2.3 Der Versuch einer Synthese zwischen Christentum und Zen-Buddhismus auf der Grundlage der religiösen Erfahrung

Es zeichnet Dürckheims Lehre aus, daß sie um einen Mittelpunkt kreist, um den "ruhenden Punkt" der mystischen "Seinserfahrung". Darin liegt die Größe und Stärke seiner Lehre, gleichzeitig aber auch ihre Begrenztheit. Diese erhält durch die Ausfaltung dieses einen Kerngedankens in verschiedene Bereiche und Aspekte (religiös-theologische, philosophische, psychotherapeutische) eine gewisse Breite, aber im Grunde bleibt das A und O des Dürckheimschen Welt- und Menschenbildes die "Seinserfahrung", sein ganz persönliches mystisches Erlebnis, das die geheime Mitte seines Denkens ist und das er nach Art der Mystiker in vielfältiger Weise umkreist. (G. Wehr nennt diese geistige Bewegungsform der Mystiker "circum ambulatio".) Diese von Zen inspirierte und in diesem Sinne interpretierte "Große Erfahrung", welche für Dürckheim identisch ist mit der Teilhabe des Menschen am "göttlichen Sein", bringt

die Grundhaltung asiatischer Spiritualität zum Ausdruck: "Gott" im Inneren des Menschen zu suchen, in seiner Seele zu erfahren. Damit erinnert Dürckheim die extravertierte Christenheit an das "Eine, das nottut", an die Wesensumwandlung durch die Christenbotschaft kraft einer lebendigen religiösen Erfahrung.

Dürckheim kann mit seinem Appell, "Glaube" nicht nur als Theorie zu kennen und zu bekennen, sondern ihn leibhaftig-inwendig zu erleben, einen Beitrag dazu leisten, daß das Christentum sich wieder auf das "testimonium internum" der eigenen Botschaft besinnt und diesem weitgehend verlorengegangenen Zeugnis zu neuem Ansehen verhilft, m.a.W. der Ruf nach religiöser Erneuerung und Vertiefung sollte von dieser Seite ernst genommen und gehört werden, an die Stelle "geglaubten Glaubens" muß der "gelebte Glaube" nach innen und nach außen treten.

Diese drei Momente machen m.E. die Bedeutung Dürckheims aus und könnten in dem schon zitierten Motto von "Gottes Transzendenz und Immanenz" zusammengefaßt werden, d.h. der Beitrag Dürckheims zur "Geistigen Situation der Zeit" läge in der Erkenntnis, daß sich der Mensch - insbesondere der westlich-abendländische Mensch - bewußtseinsmäßig von seiner Geschöpflichkeit und seinem Schöpfer entfernt hat, aber daß er durch ein echtes, unmittelbares Erfahren seiner selbst und Gottes zu seiner ursprünglichen Ordnung, zu seinem "Wesen" zurückfinden kann.

3. Problematische Aspekte der Dürckheimschen Lehre - Offene Fragen

Die erste kritische Anfrage enthält ein Stück Kritik des Zen-Buddhismus und zwar bezieht sie sich auf das Problem des Nicht-Denkens.

3.1. Die Problematik des Nicht-Denkens

Logische und wissenschaftliche Erkenntnis, die im rationalen Denken gründen, werden im Zen als Hindernis auf dem Weg zur Erleuchtung, zur Erlösung, zum Heil betrachtet. Auch für Dürckheim ist das Verhaftetsein des

Menschen an das gegenständliche, objektbezogene, gegensätzliche Denken die Ursache für seine Selbstentfremdung, für seine Existenznot, für ein defizientes menschliches Sein, das deshalb nicht die Präsenz des "überweltlichen Seins" erfährt. Diese Haltung steht in der Gefahr, die positiven und schöpferischen Kräfte menschlichen Denkens überhaupt geringzuschätzen und letztlich die Überwindung und Einstellung des Denkens zur Gedankenlosigkeit verkommen zu lassen. Der Mensch, der auch den göttlichen Auftrag erhalten hat, in der Welt zu wirken, Geschichte zu gestalten, bedarf seines Verstandes, um seiner Rolle als homo faber gerecht zu werden. Das Motto der Aufklärung: Sapere aude (Wage es, vernünftig zu sein) ist ein Stück guter europäischer - abendländischer Tradition und sollte nicht pauschal geächtet werden. Die konkreten gesellschaftlichen, moralisch-ethischen und politischen Probleme können durch die Haltung des Nicht-Denkens, durch die Erkenntnis des reinen, fleckenlosen, überweltlichen Seins allein nicht gelöst werden.

M. E. scheint dieser auch von Dürckheim gehuldigten Hinweisatzung bzw. Diskreditierung des "Rationalen" ein Mißverständnis, zumindest eine unscharfe Verwendung des Begriffes "rational" zugrunde zu liegen: Rationales Denken ist notwendig - Rationalismus, d.h. die einseitige Betonung des Rationalen ist von Übel!

3.2 Die Gefahren eines ethischen Indifferentismus bzw. einer autonomen Ethik

Aus dieser Haltung leitet sich auch die Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zum Menschen, zum konkreten Mitmenschen ab. Probleme der Ethik, die Frage nach recht oder unrecht, gut oder böse werden im Buddhismus als Probleme des unterscheidenden Geistes gesehen und somit auf einer qualitativ niedrigen Seinsstufe, die im wahren Weg

zur Erleuchtung überwunden werden soll. Auch für Dürckheims "initiatischen Menschen" gilt die eigene Wesensfindung in einer transzendenten Erfahrung als höchste Maxime ethischen Verhaltens.

"Für den vorinitiatischen Menschen bewährt sich der christliche Geist im Werk der Liebe in der Welt, für den initiatischen Menschen aber primär im Gehorsam gegenüber dem Anruf Christi, ihn im eigenen Wesen zu finden und ihn in der Freiheit des Mündiggewordenen zu bezeugen." (Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 60)

Eine so definierte Ethik wurzelt in einem Menschenbild, in dem der Mensch zum Maßstab aller Dinge zu werden droht, in dem er primär um seine Selbstverwirklichung, um die Präsenz seines eigenen "Wesens" und weniger um die Liebe zum Nächsten geht. Die Dimension des Du bleibt bei Dürckheim eigentümlich konturlos - nicht nur in der Transzenderfahrung -, wenn wir z. B. seine Aussagen über ethische Begriffe wie Leiden bzw. Liebe hernehmen.

"Das tiefste Leiden des Menschen ist das Leiden unter dem Verlust seiner ursprünglichen Heimat, dem überweltlichen Reich seines Wesens. Es ist die Not des von seiner Ur-Heimat getrennten, also im Exil lebenden Menschen." (Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 90)

Es geht Dürckheim auch im Leiden in erster Linie um die Idee der Selbstverwirklichung, die vom Narzißmus nicht mehr weit entfernt ist. H. Cox bemerkt zu dieser Problematik sehr treffend:

"Leider ist das Christentum keineswegs eine Form der Selbstverwirklichung. Jesus war kein Narziß. Das Evangelium ist angesiedelt in der Abkehr von der Sorge um mein eigenes Selbst, was Luther das incurvatus in se des Herzens nannte, und auf die Möglichkeit zu, die in meiner Umorientierung auf etwas außer mir liegt. Es ist nicht konzentrisch, sondern exzentrisch."

Man nennt dieses "außer-mir-Liegende" im Christentum Gott oder der Nächste, d.h. die Alternative zu einer autonomen Selbstverwirklichungsethik ist eine Ethik, die sich primär an Gottes Gebot der Liebe orientiert, eine theonome Liebesethik.

Die "initiatische" Liebe steht in der Rangordnung des zum "Sein Erwachen" an dritter Stelle hinter "Kraft" ('Mächtigkeit') und "Sinn" ('Weisheit'). (Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 106) Dürckheim definiert diese so: Im "vorinitiatischen Leben" bedeutet Liebe "Menschlichkeit", im

"Leben auf initiatischer Stufe

...heißt Liebe im weitesten Sinn mehr. Sie bedeutet, dem anderen zu helfen, die Bedingungen dafür zu entwickeln, selbst diese Stufe zu erlangen; ihm zu helfen, Erlebnisse ernst zu nehmen und sie ihm zu vermitteln, in denen ihn das Sein als überweltliche Kraft, Sinn und Liebe anrührt; ihm also zu helfen, sich selbst im Sein zu erfahren, zu erkennen und zu verankern. Diese Liebe bekundet sich nicht mehr vorab in weltlicher Hilfsbereitschaft und tröstender Zuwendung, sie ist vielmehr eine Liebe, die auch hart sein kann.... Auf der initiatischen Ebene erfahren die Menschen sich in verantwortlicher Liebe im aufeinander Angewiesensein als Brüder und Schwestern im Sein." (Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 107)

Ist diese "Liebe" nicht wieder eine Version der Selbstverwirklichung, d.h. sie bekundet sich vornehmlich darin, dem anderen ebenfalls zur vermeintlich höchsten ("initiatischen") Stufe der Seinserfahrenheit zu verhelfen, ihn zum Mystiker zu "promovieren", auch unter Entzug "tröstender Zuwendung"! Heißt das nicht, der andere soll nach meinem eigenen Selbst gemodelt werden, nicht nach seinem Selbst? Das christliche Liebesgebot "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" bedeutet nicht, daß mein Nächster unbedingt ein "Seinserfahrener", ein "Bruder oder eine Schwester im Sein" werden müsse. Der christliche Weg bemißt sich nicht am Grad der mystischen Erleuchtung, sondern an dem "des Opfers der Liebe und des Risikos". (H. Cox, Licht aus Asien, a.a.O., S. 110)

3.3 Dürckheims Neigung zum Synkretismus

Dürckheims Vorliebe, alle religiösen Phänomene auf eine Urerfahrung zurückzuführen und somit die Verschiedenheit

der Religionen zu relativieren, sei an zwei Textbeispielen nochmals kurz illustriert.

"Die Seinserfahrung ist der Stern, um den das religiöse Leben aller Religionen kreist. Wie immer ihr Name ist oder was auch immer die besonderen Vorstellungen sein mögen, die sich mit ihr verbinden, je nach dem Kanon der geistigen und geistlichen Überlieferung, im Kern ist sie in verschiedener Tiefe, Nachhaltigkeit und Färbung immer das gleiche - ob sie Satori, Samadhi oder Präsentia Dei genannt wird." (Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, a.a.O., S. 114)

Es wurde schon dargelegt (vgl. Kap. IV, 10), daß die religiöse Erfahrung in der Überlieferung und im Kontext des christlichen Glaubens keineswegs das Primäre und Entscheidende ist, ebensowenig kann der Gleichsetzung z. B. von Satori und christlicher Gotteserfahrung zugestimmt werden. Wir sollten zwar m.E. keineswegs eine Berührungsscheu mit anderen Religionen kultivieren, sondern im Gegenteil, dankbar und demütig von anderen übernehmen, was wertvoll und uns nützlich ist, aber die Einebnung der Unterschiede und Bildung von religiösen Amalgamprodukten ist wenig sinnvoll und hilfreich; selbst ein überzeugter Vertreter des "christlichen Zen" wie W. Johnston stellt illusionslos fest:

"Nun behaupte ich allerdings keineswegs, daß Bekehrung oder Metanoia dasselbe ist wie Satori."
(W. Johnston, Zen - Ein Weg für Christen, a.a.O., S. 116)

Ohne nochmals auf die unterschiedlichen phänomenologisch-theologischen Aspekte zwischen "Gotteserfahrung" und "Seinserfahrung" einzugehen, sei rein pragmatisch festgestellt:

Die Begegnung der Religionen kann nicht jenseits der eigenen Überzeugung bzw. des eigenen Wahrheitsanspruchs stattfinden, sondern in ihr.

In gleichem Maße ist m. E. die von Dürckheim gezogene Parallele zwischen Buddha und Christus unzulässig, unhaltbar:

"Buddha sagt: 'Zieh deinen Durst zurück',
Christus sagt: 'Nimm dein Kreuz auf dich', und
eben dieses fordert der initiatische Weg."
(Dürckheim, Vom initiatischen Weg, a.a.O., S. 462)

Der Weg Buddhas ist derjenige des Rückzugs und schließlich der Auslöschung des Ichs, der eigenen Person; der christliche Weg ist der personhafte Anruf und Aufruf Christi, in dieser Welt in eigener Verantwortung zu bestehen mit dem Ziel der Wiedergeburt in Christus und der Verheißung der Heimkehr zu Gott.

Diese drei Einwände gegen das Werk des Grafen Dürckheim halte ich für die schwerwiegendsten; darüberhinaus bleiben offene Fragen.

Die Gottesvorstellung Dürckheims bleibt eigentümlich in der Schwebelage; der personhaft-trinitarische Gott spricht nicht aus dem "göttlichen, überweltlichen Sein".

Das gleiche gilt für den schillernden Begriff der "Seins-Erfahrung", dem der Charakter der Transzendenz und letzten Gewißheit zugemessen wird. Wir glauben jedoch nicht, daß die subjektive Evidenz allein ausreicht zur Begründung von Wahrheit; diese hat sich ebenso an objektiven Normen zu orientieren, im Christentum: am Wort Gottes. Im übrigen gehört der Begriff der "Erfahrung" zu den ungeklärtesten in den Wissenschaften überhaupt, wie H. Waldenfels mit H.-G. Gadamer feststellt. Nach Gadamer ist Erfahrung unwiederholbar, nur Unerwartetes kann zu neuer Erfahrung werden. Sie kann also nicht als Grundlage absoluten, letzten Wissens oder Erkennens dienen, sondern nur zur "Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenzen zum Göttlichen hin".⁹

Als letztes sollen Zweifel geäußert werden, ob der "initiatische Weg" Antwort gibt auf die drängenden Fragen des Menschen nach Schuld, Sünde, Leid in der Welt, auf das Woher und Wohin des Menschen, auf die konkreten gesellschaftlichen und sozialen Probleme unserer Zeit. Der initiatische Weg enthält m.E. zu viel metaphysische Spiritualität, zu wenig "weltliche" Spiritualität, zu viel esoterischen Gehalt und zu wenig brauchbare, konkret verwirklichte Wegführung für den Alltag.

4. Anmerkungen zur Arbeitsmethode und Sprache Dürckheims

Zwei Aspekte des Dürckheimschen Werkes sollen zur Abrundung des Bildes noch angeschnitten werden, da sie auch ein Licht auf die Wirkungsgeschichte seiner Lehre werfen: Wir meinen die Arbeitsweise und Sprache Dürckheims.

Dürckheim gehört ohne Zweifel zu den bekanntesten Meditationslehrern Deutschlands, der auf eine Reihe von "Schülern", die ebenfalls auf dem Felde der Meditation in seinem Sinne publizistisch und praktisch tätig sind, prägenden Einfluß ausgeübt hat. Dazu gehören in erster Linie - um nur einige Namen zu nennen - W. Massa, der Leiter des Meditationszentrums Exerzitium Humanum (Tholey/Saar), C. Tilman, der Religionspädagoge und Verfasser vieler Veröffentlichungen über Meditation und G. Witt, der ehemalige Leiter des Christlichen Zen-Zentrums der Erzabtei Beuron (Hohenzollern).

Eine "Schule" im engeren Sinne hat Dürckheim nicht begründet, auf diesem Gebiet wird sehr individuell gearbeitet.¹⁰

Auf publizistischem Gebiet ist Graf Dürckheim immer noch tätig, sein Zielpublikum ist ein Teil der gebildeten Öffentlichkeit, der sich einmal durch die Persönlichkeit Dürckheims - diese nimmt in seinen Büchern durch stark erlebnishafte-biographische Züge Gestalt an - angesprochen fühlt, zum zweiten durch die Thematik, in einem meditativen Lebensvollzug die Sinnmitte der eigenen Existenz zu finden. Im Zeichen des allgemeinen Meditationsbooms steigen auch die Auflagenziffern der Bücher Dürckheims.

Eine nicht zu bestreitende Anziehung übt Graf Dürckheim auf Theologiestudenten und Geistliche aus; nach einer mündlichen Aussage von F. Melzer (vgl. Kap.VI) laufen Dürckheim im südwestdeutschen Raum die Pfarrer "scharenweise" zu - dies hat Graf Dürckheim in einem Gespräch mit dem Verfasser ebenfalls mit Genugtuung unterstrichen -,

wohl nicht zuletzt wegen einer Theologie, welche die geistig-geistlichen Bedürfnisse ihrer Amtsträger nicht mehr befriedigen zu können scheint.

Innerhalb des universitären Raumes haben Dürckheims Veröffentlichungen kaum Eingang und Anklang gefunden, eine Tatsache, die erstens im wenig wissenschaftsfähigen Gegenstand seiner Arbeit begründet liegt sowie außerdem in der besonderen Art der Darbietung des Stoffes. Dürckheim handelt seine initiatische Thematik in einem Rahmen ab, innerhalb dessen er auch kultur- und gesellschaftskritische Aussagen macht, allerdings nur en passant, wenig analytisch, sondern mehr in aphoristischer Manier (vgl. auch seine Kritik am Christentum bzw. der christlichen Theologie) und oftmals in Form eines Propheten, der den Anbruch eines neuen (initiatischen) Zeitalters verkündet:

"Wird die zukunftssträchtige Generation unserer Zeit begreifen, was auf dem Spiel steht? Wird sie erkennen, daß ein neues Zeitalter anbricht, darin nach Jahrhunderten zunehmender Verdunkelung die Morgendämmerung eines neuen Weltentages sichtbar wird?" (Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 233)

Dürckheim selbst stellt auch keinen wissenschaftlichen Anspruch an sein Werk, seine Veröffentlichungen sollen nicht wissenschaftlich-theoretischen Zwecken dienen, sondern wollen praktische Lebenshilfe auf meditativer Grundlage sein. Wie Graf Dürckheim diese Intention sprachlich und methodisch verwirklicht, dazu sollen im folgenden noch einige Anmerkungen gemacht werden.

4.1 Anmerkungen zur Arbeitsmethode Dürckheims

Es ist auffällig und als Hinweis auf Dürckheims Selbstverständnis zu bewerten, daß er sich häufig selbst zitiert und innerhalb seiner Bücher überwiegend auf die eigenen Veröffentlichungen Bezug genommen wird. Im Buch "Vom doppelten Ursprung des Menschen" (Freiburg ⁴1978) wird auf nicht weniger als 16 Bücher bzw. Aufsätze des Autors verwiesen, dem steht ein einziger Hinweis auf das Werk eines anderen Autors gegenüber. ¹¹

Es läßt sich generell feststellen, daß Dürckheim relativ selten andere Autoren zitiert und das geistige Umfeld, auf das er Bezug nimmt, recht begrenzt ist. (Es tauchen immer wieder die Namen C.G. Jung, E. Neumann, Meister Eckhart, R. Otto, J. Evola, J. Gebser auf, vgl. Kap. II) Die zitierte Literatur ist zudem meist älteren Datums.¹²

Daraus darf u.a. der Schluß gezogen werden, daß sich Dürckheims Welt- und Menschenbild frühzeitig geformt hat - ausgehend von seiner mystischen Erfahrung (1920) und unter der sich anschließenden intensiven Lektüre Meister Eckharts (vgl. Kap. I) -, durch die Bekanntschaft mit dem Zen-Buddhismus bestätigt und ihren endgültigen Charakter angenommen und gleichzeitig sich geistigen Fremdeinflüssen nur mehr sehr selektiv geöffnet hat; man kann es als in sich geschlossen, konstant bezeichnen, neueren sog. "modernen" Erkenntnissen wenig aufgeschlossen, kurzum: als konservativ (im wertfreien Sinne).¹³

Zwei Zitate werden von Dürckheim immer wieder verwendet, um den Zusammenhang von Außenwelt und Innenwelt, von "Welt" und "Wesen" zu veranschaulichen: Das eine stammt von Novalis (vgl. Kap. II), das andere von Goethe und lauten in der von Dürckheim zitierten Form: "Alles Sichtbare ist ein in einen Geheimniszustand erhobenes Unsichtbares," (Meditieren - wo zu und wie, a.a.O., S. 49); "Wär' nicht das Auge sonnenhaft, nie könnt' die Sonne es erblicken." (Vom doppelten Ursprung, a.a.O., S. 27). Beide Zitate werden sinngemäß, aber nicht dem Wortlaut nach richtig zitiert; das Wort aus Novalis' "Fragmenten" lautet genau:

"Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere", das Zitat aus Goethes "Zahmen Xenien" (Buch 3): "Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken."¹⁴

Diese Ungenauigkeiten schmälern nicht den Wert des Dürckheimschen Werkes, sie mögen eher als Hinweis auf seine psychologische Befindlichkeit und sein daraus sich ableitendes Traditionsverständnis gesehen werden.

In einigen seiner Bücher gibt Dürckheim im Anhang Zen-
Texte heraus.¹⁵

Da Dürckheim kein Fachgelehrter und der japanischen Sprache nicht in hinreichendem Maße mächtig ist, bedarf er der Mithilfe anderer, was dann folgende Teamarbeit ergibt:

"Drei Japanische Texte

- I. VOM RECHT ZUM KÄMPFEN.....
Eine japanische Gesichte, wiedergegeben von
Tera Sasamoto, Übertragung aus dem Englischen von
Graf Dürckheim
- II. KEN-ZEN ALS EINHEIT.....
Ein Text des Zenmeisters T a k u a n von
Reibun Yuki, Übersetzung aus dem Japanischen
von Fumio Hashimoto, bearbeitet von Graf
Dürckheim
- III. DAS TAO DER TECHNIK.....
Ein Text des Bogenmeisters Kenran Umeji,
Übersetzung aus dem Japanischen von Fumio
Hashimoto, bearbeitet von Graf Dürckheim." 16

Diese Methode der Textedition ist m. E. nicht ganz unproblematisch: Es soll nicht behauptet werden, daß die Grundaussage eines solchen Textes nicht gewahrt bliebe, aber es darf bestritten werden, ob die dreifache "Brechung" eines Textes dem ursprünglichen Text noch sprachlich und inhaltlich gerecht wird und die "Bearbeitung von Graf Dürckheim" nicht eher ein Zen à la Dürckheim als Ergebnis zeitigt.¹⁷

4.2 Anmerkungen zur Sprache Dürckheims

Es sei nochmals an den Satz Wittgensteins erinnert (vgl. Kap. IV, 10), daß das Mystische etwas sei, das sich zeige, und zwar an der Sprache und eben deshalb könne es nicht

durch Sprache ausgedrückt werden. Die Sprache der Mystiker ist charakterisiert von der geistigen Bewegung um die geheime Mitte ihrer Erfahrung, von immer wiederholten Versuchen, ihr Thema zu umkreisen und dadurch Erleben und sprachlichen Ausdruck zur Deckung zu bringen. (G. Wehr spricht vom Denkstil der Mystiker als einer "circum-ambulatio".) Die dabei auftretenden sprachlichen Besonderheiten wurden bereits in Kap. IV, 10 dargestellt. Es soll hier nur ein Eindruck vom allgemeinen Sprachstil Dürckheims vermittelt werden, der sowohl eine stilistisch-lexikalisch gefällige als auch weniger gefällige Seite hat. Ein Textbeispiel für sprachliche Dichte und Stimmigkeit ist das folgende:

"Was ist also, wo Zen ist? - Vielleicht ein Lachen! Ein unbändiges Lachen, das zum Zerspringen bringt, was eben noch hielt. Vielleicht ein Zorn, der ganz unmittelbar, ichlos hervorbricht. Jede Gebärde, so selbstverständlich und frei, wie der Flug eines Vogels, der sich spielend emporschwingt. Jedes Tun ist rasch und genau: Nur was nottut, sonst nichts! Wasserholen, wenn's brennt und nichts als das! Essen, wenn man hungert und nichts als das! Schlafen, wenn man schläft und nichts als das. Schreiben, wenn man schreibt und nichts als das. Alles in voller Präsenz, hellwach und aus der Mitte heraus, ohne einen Hauch zwischen Denken und Tun. Kein Verhalten, sondern ein Zulassen des Lebens, das aus der Mitte kommt, unbehindert und leicht wie ein Flügelschlag, ziel-sicher wie ein Pfeil, der ins Zentrum trifft, unbeschwert wie der Schritt eines Tänzers, vernichtend wie ein Schwerthieb, präzise wie der Meißelschlag eines Meisters, lösend wie der Frühlingswind und immer durchsättigt von Liebe. Kein Haften, kein Haften an was es auch sei. Im tiefsten Innern still, auch mitten im Lärm. Jeder Augenblick frisch wie der Tau, tief wie ein Brunnen, in dem die Sterne sich spiegeln und die ganze Ewigkeit drin. Mitschwingen mit allen Leiden der Welt und fraglose Hingabe auf dem Platz, auf den man in ihr gestellt ist. Schonungslos gegen sich selbst und zugleich unerbittlich gegenüber dem anderen, so wie es aus der das Gesetz bezeugenden Liebe kommt. In allem: Die kraftvolle Gelassenheit, die ein Sterben gelehrt hat, die heitere Klarheit im Fühlen des Sinns, der auch den Unsinn miteinschließt, die glück-hafte Geborgenheit in aller Verlassenheit dieser Welt." 18

Diesen treffenden, poetisch klingenden Formulierungen stehen jedoch auch weniger ansprechende sprachliche Konstruktionen und Gebilde gegenüber.

Ein bedenklicher Aspekt ist die Fundamentalisierung der Sprache durch einen allzu reichlichen Gebrauch der Vorsilbe "Ur", z. B. in Verbindungen wie das "Ur-Eine" (S. 12), das "mütterlich-bergende Ur" (S. 128), die "Ur-Ganzheit" (S. 128). Ein Satz wie der folgende suggeriert m. E. nur eine pseudomystische Tiefe von magischer Unbestimmtheit:

"Zum primären Ich gehört das Noch-eingebettet-Sein im Ur-Kollektiv, die es noch beherrschende Macht des Uroborischen, der Großen Mutter." 19

Die Eigenwilligkeit der sprachlichen Gestalt erinnert manchmal an Heideggers Umgang mit der Sprache; das was G. Grass das "Heideggersieren" nennt, d.h. das Bemühen mit Hilfe einer etymologisierenden Verwendung der Sprache letzte Aussagen über das "Sein" bzw. "Seyn" zu machen und dabei Begriffe zu mythischen Realitäten hochzustilisieren bzw. abstrakt zu überhöhen, haftet auch der folgenden Passage an:

"Die Stärke des primären Welt-Ichs, sein Grundanliegen und sein 'Prinzip', ist das Fixieren..... Erst damit gewinnt er seine 'Position', seinen 'Stand'. An diesem Ich-Stand bildet sich die 'Welt' als Widerstand und von jedem Stand her dann als fixierter 'Gegen-Stand'. 'Welt' bedeutet ein zum eigenen Standpunkt gegenständliches und in sich eigenständliches Gefüge von Festgestelltem." 20

Auch inhaltlich klingt im nachstehenden Satz die Seinsphilosophie Heideggers an:

"Auch dort erst, wo der Mensch nicht mehr die Transparenz für Transzendenz um seines Selbst willen sucht, sondern die Transparenz für sein Wesen um der Transzendenz willen und also ausschließlich zum Dienst am Sein heranzureifen gewillt ist, ist die Ebene des Initiatischen wirklich erreicht." 21

Der Mensch als "Hirte des Seins" (Heidegger) wird bei Dürckheim in den "Dienst am Sein" gestellt; die "Transparenz für Transzendenz" bzw. "Transparenz für immanente Transzendenz" ist auch eine Formel von höchster abstrakter Begrifflichkeit mit semantischem Verfremdungseffekt. 22 Die poetisch-lyrische Seite des Dürckheimschen Sprachstils, die an einem positiven Beispiel schon illustriert wurde, kann auch überzogen werden, so daß die Aussagen den Charakter des Unwahrhaftig-Trivialen annehmen,

"Wer endgültig auf den WEG gelangt ist, ist immerzu vom Sein umweht. Er hat eine eigentümliche Luft um sich. Sie geht von ihm aus, er findet sie überall vor, er schafft sie, wo immer er ist, einfach durch sein Dasein. Seine Weise, da zu sein, ist immer zugleich auch Zustand ohne Gegenstand, inständige Einsheit mit dem Sein. Die Luft, die um ihn ist, ist kühl, doch nie kalt. Immer bewegt und doch zugleich still. Die Akustik um ihn ist von besonderer Art. In der Stille, die um ihn ist, vernimmt ^{er} der, der Ohren hat, zu hören, die Stille des Seins."

Ein letztes Merkmal, das Dürckheims Sprachstil kennzeichnet, sei noch angeführt: Es dokumentiert sich äußerlich in der häufigen Verwendung des Ausrufezeichens. Als paralinguistisches Kriterium unterstreicht es die appellative Funktion der Sprache, es versucht der eigenen Aussage Gewicht zu verleihen, auf etwas hinzuweisen, zum Handeln zu motivieren. Vom "Heroischen Leiden" sagt Dürckheim:

"Noch einmal auch ruft die Hybris des eigenwilligen und eigensinnigen Geistes den Menschen zur Auflehnung in den gewohnten Bahnen auf: Es muß doch vernünftig zugehen! Es muß doch eine Gerechtigkeit geben! Ich muß es doch selber schaffen! Und wenn sich das alles dann auch als aussichtslos zeigt, dann versucht der Mensch zumindest noch den 'königlichen Rückzug', auf dem er sich aus 'freim Willen' in sich selber zurücknimmt! Das Leiden nimmt doch kein Ende. Die Stunde verlangt etwas anderes! - Sie verlangt, daß der Mensch seinen Ich-Stand radikal und ohne Vorbehalt durchbreche!" (Vom doppelten Ursprung des Menschen S. 134)

Wir sollen den Stil einen suggestiven Zeigesteil nennen; er fordert auf, den Weg zu gehen, er steht im Dienste am

Weg, an welchem?

"Auf dem Wege kommt man nie 'an'. Daß man dem Ziel näher kommt, merkt man daran, daß es immer ferner rückt. Bis man begreift, daß der Weg selbst das Ziel ist, das heißt eine Verfassung, die das Weiterschreiten garantiert, das nie endende und eben darin ewig schöpferisch-erlösende Stirb und Werde." (Vom doppelten Ursprung ...S. 126)

Nachwort

Die kritischen Akzente des letzten Kapitels wollen das Verdienst des Grafen Dürckheim nicht schmälern: zum einen die geistesgeschichtliche Aufgabe der Vermittlung des Zen an den Westen übernommen zu haben, zum anderen in einer Zeit des geistigen Umbruchs - nach dem 2. Weltkrieg - vielen suchenden Menschen einen Weg gewiesen zu haben, der ihnen zur Lebenshilfe und für manchen der Weg zu Glück und Seelenheil wurde.

Auch der Autor dieser Arbeit will nicht verhehlen, daß er den Gedanken des Grafen Dürckheim viele Anregungen zur Gestaltung seines persönlichen Lebensweges entnommen hat, wofür ihm an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Das Zeugnis einer älteren Dame soll stellvertretend für viele Menschen stehen, denen Graf Dürckheim aus den "Grundnöten des Daseins" (Dürckheim) geholfen hat.

Nach einem schweren Schicksalschlag suchte sie Zuspruch und Beistand bei Graf Dürckheim - und fand sie auch.

Die Aussage der - von ihrem Naturell her nüchternen - Dame bestätigt noch einmal die Auffassung, daß die Wirkung dieses Mannes entscheidend von der Strahlkraft seiner Persönlichkeit ausgeht, wenn sie dem Verfasser gegenüber ihre Begegnung mit Graf Dürckheim so wiedergab:

"Im Moment des Gegenüberseins spürte ich, daß mich dieser Mensch verstand; ohne daß er viele Worte machte, Anweisungen oder Verhaltensmaßregeln gab, ging ich von ihm und konnte von Stund' an mein Schicksal leichter tragen. Graf Dürckheim hat mir sehr geholfen."

C) Kommentarband und Literaturverzeichnis

I. Vorbemerkungen

1. Im Literaturverzeichnis (IV,2) ist nur solche Literatur aufgeführt, die für den Gedankengang der Arbeit insgesamt von Bedeutung ist. Literatur von nur punktueller Bedeutung, Aufsätze und Lexikonartikel oder Zitate bzw. Hinweise, die aus Werken des unten angegebenen Literaturverzeichnisses entnommen wurden, werden nicht eigens aufgeführt; sie werden jedoch in den Anmerkungen voll zitiert.
2. Als Abkürzungen wurden verwendet:
EB, NS = The Eastern Buddhist. New Series
Z.f.R.u.G.= Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Z + P = Zenbuddhismus und Psychoanalyse
3. Die Literatur in den Anmerkungen des Kommentarbandes wird wie folgt zitiert:
 - bei einer Veröffentlichung eines Autors:
Name des Autors, Fundort, Seitenzahl
 - bei wiederholten Zitierungen einer Veröffentlichung eines Autors:
Name des Autors, Buchstichwort bzw. a.a.O. und Seitenzahl

II. Anmerkungen zum ersten Hauptteil A)

III. Anmerkungen zum zweiten Hauptteil B)

IV. Literaturverzeichnis

1. Bibliographie des Grafen Dürckheim
2. Allgemeine Literatur



C) Kommentarband und Literaturverzeichnis

II. Anmerkungen zu A) Die Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland im ungefähren Zeitraum von 1900 bis zur Gegenwart

- ¹ Dumoulin formuliert seine Intention so: "... meine bisherigen Zen-Studien in einer wissenschaftlich verantwortbaren, aber zugleich über den engen Kreis der Fachgelehrten hinausgehenden, leicht zugänglichen Form zusammenzufassen."
(H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1976, S.7)
- ² Theravada bezeichnet den historisch älteren Zweig des Buddhismus mit dem geographischen Verbreitungsgebiet Südostasiens und Ceylon - mit Ausnahme der malaisischen Halbinsel, deren vorwiegend vertretene Religionsgemeinschaft der Isalm ist. Europäische Gelehrte nannten diesen Buddhismus des Pali-Kanon den "südlichen Buddhismus" im Unterschied zu den historisch jüngeren und andersartigen buddhistischen Schulen Fernostasiens, die sie unter dem Sammelnamen des "nördlichen Buddhismus" zusammenfaßten. Die Unterscheidung von Theravada-(oder Hinayana-)Buddhismus und Mahayana-Buddhismus fällt mit der geographisch-historischen Unterscheidung zwischen südlichem Buddhismus (Ceylon, Burma, Ost-Pakistan, Thailand, Kambodscha, Laos) und nördlichen Buddhismus (Nordindien, Tibet, Mongolei, China, Korea und Japan) zusammen. Wegen der inhärent abwertenden Tendenz des Begriffes "Hinayana" (= Kleines Fahrzeug) - im Gegensatz zum "Mahayana" (= Großes Fahrzeug) - einigte man sich innerhalb der internationalen buddhistischen Bewegung, diesen durch die altbuddhistische Bezeichnung "Theravada" zu ersetzen.
(Vgl. dazu H. Dumoulin (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, S. 34ff., Freiburg 1970)
- ³ Ernst Benz, Zen in westlicher Sicht, S.6, Weilheim 1962
- ⁴ Zu F. v. Schlegel: Sein Bruder Wilhelm von Schlegel (1767-1845) hatte die erste deutsche Professur für Sanskrit und Indologie im Jahre 1818 an der Universität ^{Bonn} erhalten. Als Herausgeber der Zeitschrift "Indische Bibliothek" (1820-1830) und mit seinem Buch "Über den gegenwärtigen Stand der indischen Philologie" (1819) schuf er die Grundlagen der deutschen Indologie.
- ⁵ Über das Buddhismus-Bild Schopenhauers vgl. H. v. Glasenapp, Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens, Königsberg 1930
Die Faszination Schopenhauers durch die Metaphysik der Veden kommt in seinem Lebensbekenntnis zum Ausdruck:
"Wie atmet doch der Oupnek'hat durchweg den heiligen Geist

der Veden. Wie wird doch der, dem durch fleißiges Lesen das Persisch-Latein, geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und, wie wird hier der Geist reingewaschen von allem ihm früh eingepflanzten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein." (Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, II, § 184, Sämtliche Werke, Darmstadt 1961)

- 6 In der Dissertation von Slepcevic, Buddhismus in der deutschen Literatur, Wien 1920, taucht das Wort Zen nicht auf; in der Arbeit von Hans Ludwig Held, Deutsche Bibliographie des Buddhismus, München-Leipzig 1916, wird auf eine einzige Veröffentlichung auf dem Gebiete des Zen-Buddhismus hingewiesen, und zwar auf Hans Haas, Biographien der berühmten Zen-Meister, Nr.620 in der vorstehend genannten Veröffentlichung. Es bleibt festzustellen, daß beide Arbeiten in dieser Hinsicht unvollständig sind, wie die Würdigung des einschlägigen Werkes von H. Haas noch zeigen wird.
- 7 In der Chronik "Buddhismus in Deutschland" von Hellmuth Hecker, 2.Aufl. Hamburg 1978, werden 2 Titel genannt: "Zeitschrift für Buddhismus" (ZfB) Jhg. 1923/24, S.157-168 und in "Buddhistisches Leben und Denken" (BLD), Jhg. 1939/40, S.111-120
- 8 Schriften des buddhistischen Pali-Kanons
- 9 E. Benz, a.a.O., S.6
- 10 a.a.O., S.50

Anmerkungen zu I)

- ¹ Bi-yän-lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, 3.Bd., aus dem Nachlaß herausgegeben von Günter Debon, Hanser Verlag München 1973, S.109
- ² Zeitschrift, S.3
Folgende Beispiele mögen die Zeitspanne der Bibliographie illustrieren: "Burnouf, Eugène - Le Lotus de la Bonne Loi, trad. du sanscrit, accomp. d'un commentaire et de 21 mémoires relatifs au Bouddhisme, Paris 1852" und Haas, Hans - 'Das Scherflein der Witwe' und seine Entsprechung im Tripitaka. Mit einem bibliographischen Anhang: Zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum. Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausgegeben von Prof. Dr. Hans Haas, Nr.5, Leipzig, Hinrichs 1922." Zeitschrift, S.7 bzw. S.20
- ³ zum Amida Buddhismus vgl. D.T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt 1959 (Ullstein Verl.), S.144 ff.
- ⁴ K. Barth hat den Amida-Buddhismus als die "genaueste, umfassendste und einleuchtendste" nichtchristliche Entsprechung zum Christentum bezeichnet, als eine "konsequente Gnadenreligion".
K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Band 1/2, Zollikon, Zürich 1960, 5.Aufl., S.37?
- ⁵ vgl. H. Haas, Die kontemplativen Schulen des jap. Buddhismus, in: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd.10 (3 Teile), Berlin 1904-1906, S.157-221
- ⁶ H.Haas, Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan, a.a.O., Berlin 1904, S.79-132
Die Werke der bekanntesten Buddhismusforscher der damaligen Zeit, wie Rhys Davids, Wassiljew, Oldenberg, M. Müller, Seidenstücker und Neumann werden zitiert und zum Teil auch kritisch interpretiert.
- ⁷ a.a.O., S.86/87
- ⁸ Benz, a.a.O., S.7
- ⁹ Otto, Das ganz Andere, Vorwort S.6

- 10 Otto, a.a.O. Vorwort S.7
- 11 Otto, Über Zazen ..., S.119
- 12 a.a.O., S.120
- 13 a.a.O., S.122
- 14 Bodhidharma, jap. Bodai Daruma, ist der 28.Patriarch nach dem Buddha in der indischen Linie und der legendäre Begründer und somit erste Patriarch des Zen in China. Über die Lebensgeschichte des Bodhidharma weiß die Wissenschaft wenig Gesichertes zu sagen; japanische Zen-Meister glauben zu wissen, daß er etwa um 520 n. Chr. mit dem Schiff von Indien nach Südchina kam, dort jedoch nicht lange blieb, weil seine Lehre bei der Bevölkerung keinen Anklang fand, er deshalb nach Lo-yang in Nordchina weiterreiste und hier auf dem Berge Sa (jap. Suzan) neun Jahre lang Zazen übte. Es ranken sich um seine Gestalt viele Anekdoten, die in symbolischer Weise die Bedeutung und das Wesen des Zen veranschaulichen. Vgl. Philip Kapleau, Die drei Pfeiler des Zen, 2.Aufl. 1972, Weilheim, S.430 ff.
- 15 Otto, Über Zazen ..., S.122
- 16 Otto, a.a.O., S.124
Samsara ist die Welt der Relativität, die unter dem Kausalgesetz des Karma steht, d.h. unter der unerhittlichen Abfolge von Ursache und Wirkung, von Geburt und Tod; sie steht im Gegensatz zum Nirvana, wo dieser Kreislauf der Wiedergeburt zum Stillstand gekommen ist und der Erleuchtete den Zustand der Unwandelbarkeit und des höchsten Friedens erreicht hat.
- 17 "Es ist Mystik, aber es beweist, daß 'Mystik' eben gar nicht überall ein und dasselbe ist, daß Mystik überhaupt keine eigentliche besondere für sich stehende Wesenskategorie ist, sondern ein Formales, nämlich das Überwiegend-Werden des Irrationalen, das in sehr verschiedener Weise und mit sehr verschiedenen Inhalten statthaben kann." (Über Zazen ..., S.125)
Diese Auffassung erklärt das mystische Erlebnis als eine allgemeine, Ost und West umspannende Menschheitserscheinung auf Grund formaler Identität und nimmt gleichzeitig die Differenzierung der Mystik auf dem Boden verschiedener kultureller und religiöser Traditionen in eine personale, christlich-westliche auf der einen Seite und in eine impersonale-östliche auf der anderen Seite vorweg.
Vgl. dazu Heinrich Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, Freiburg-München 1966, S.29 ff. und J.A.

Cuttat, Asiatische Gottheit - Christlicher Gott, Einsiedeln o.D., S.71 oder ders. Autor, Hemisphären des Geistes - Der spirituelle Dialog von Ost und West, Stuttgart 1964, S.9 ff.

- 18 Otto, Über Zazen ..., S.127
- 19 a.a.O., S.127
- 20 a.a.O., S.128
Koans sind Aufgaben der Zen-Meister an den Schüler, die meist in verwirrend-paradoxe Sprache abgefaßt sind und deren Lösungen mit Hilfe logischen Denkens nicht gefunden werden können, sie wollen ganz absichtlich den diskursiven Intellekt ad absurdum führen und tiefere Schichten des menschlichen Geistes ansprechen, um diesen zur Wesensschau zu erwecken. Die bekannteste Koan-Sammlung ist die des Mumon-kan (= Die torlose Schranke) des Zen-Meisters Mumon Rikai (chin. Wu-men Hui-k'ai, 1184-1260), ein Hauptvertreter der Rinzaï-Schule in der Endzeit der Sung-Dynastie. Koans werden insbesondere in der Rinzaï-Schule, einer der drei Hauptrichtungen des japanischen Zen-Buddhismus, verwendet. Der Begründer dieser Schule, kinzaï, (gest. 867) ist der bedeutendste chinesische Zen-Meister, sein Weg zur Erleuchtung zeichnet sich durch besondere Strenge und systematische Koan-Übung aus. Vgl. dazu Heinrich Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt 1976, S.72 ff.
- 21 Otto, über Zazen ..., S.129
- 22 a.a.O., S.129
- 23 a.a.O., S.130
- 24 Ich zitiere aus dem Sammelband "Glaube und Leben - Gesammelte Aufsätze und Vorträge", Berlin 1926, S.138-153
- 25 Benz charakterisiert das Werk von Nukariya als "den sicher gut gemeinten, aber zum Teil krampfhaften Versuch, Zen in die Kategorien der zeitgenössischen europäischen Philosophie zu übersetzen." Benz, a.a.O., S.19
- 26 zu intuitiver Wahrheit: Nach Thomas von Aquin kann sich die Erkenntnisfähigkeit des Menschen in zweifacher Weise entfalten: in diskursiver Weise, die vom Erkennen einer Wahrheit zu anderen fortschreitet und auf Einzeldinge gerichtet ist, oder in intuitiver Weise, die die Wahrheit unmittelbar zu erfassen sucht und mehr als Objekt das

Sein als Ganzes oder Gott hat.
Vgl. J.B. Lotz, Meditation, in: Wörterbuch der theolog.
Grundbegriffe, München 1962

- 27 "Dem nördlichen Buddhismus gegenüber versagt der Einwand, der Buddhismus sei eine lebensverneinende Religion, eine Ermüdungserscheinung, eine Lebenshaltung, die nicht imstande sei, den sittlichen Kampf mit der Welt aufzunehmen."
(Der Zen-Buddhismus in Japan, S.151)
- 28 Benz, a.a.O., S.14
- 29 zur Begründung der Zentradition vgl. folgende Anekdote:
"Buddha saß im Kreise seiner Zuhörer und drehte schweigend eine Blume zwischen den Fingern. Alle blickten ihn fragend an, nur über Kāśyapas Züge glitt ein feines Lächeln. Da sprach der Erhabene: mein ist der Vollbesitz durchschauter Wahrheit, unfassbarer Nirvānageist. Den übergebe ich dem Kāśyapa. - Dies ist die 'Übermittlung von Geist zu Geist' (i-Shin den-Shin), auf der die ganze Zentradition beruht. Darum gilt ihr das Dogma nichts, ihre 'Tradition ist abseits der Schullehre' (kyō-ge Betsu-den)." (S.97)
- 30 Eine sehr berühmte Koan-Sammlung mit Problemstellungen, Hymnen, Anekdoten und Sprüchen alter Meister ist das Bi-yān-lu (oder Bi-yān-dji), jap. Heki-gan-roku, niedergeschrieben zwischen 1111 u. 1115 und bedeutet: 'Niederschrift von der Smaragdnen Felswand' (vgl. Kan. IV, S.75).

Anmerkungen zu II)

- ¹ Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan - Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, übersetzt und eingeleitet von S. Ohasama, hrsg. von A. Faust, mit Geleitwort von R. Otto, Gotha 1925, S.VI
- ² a.a.O., S.VII
- ³ a.a.O., S.VII
- ⁴ a.a.O., S.VIII
- ⁵ a.a.O., S.IX
- ⁶ a.a.O., S.XII
- ⁷ E. Benz, S.10
- ⁸ Zen ..., S.XIV
- ⁹ a.a.O., S.4/5
- ¹⁰ a.a.O., S.8/9
- ¹¹ a.a.O., S.14
- ¹² a.a.O., S.15
- ¹³ a.a.O., S.38
- ¹⁴ a.a.O., S.40
- ¹⁵ a.a.O., S.43
- ¹⁶ a.a.O., S.44
- ¹⁷ a.a.O., S.49
- ¹⁸ zu Meijidji: Man spricht in der Geschichte Japans von der Meiji-Reform, die unter der M. Dynastie in der 2. Hälfte des 19.Jahrhunderts eingeleitet wurde und gekennzeichnet war durch 1. die Abschaffung der gesellschaftlichen Feudalstruktur, 2. die Öffnung der Grenzen des Landes und 3. eine stürmische Modernisierung im wirtschaftlichen und technischen Bereich nach westlich-amerikanischem Vorbild.

- 19 Die Rolle Herrigels in der Schlußphase des Krieges - vor allem was seine Mitwirkung am Schicksal der Stadt Erlangen anbelangt - konnte nicht eindeutig geklärt werden und ist auch in diesem Zusammenhang nicht unbedingt erforderlich. So viel kann aber nach Aussagen von Prof. Heinrich Kuen, Erlangen, einem langjährigen Kollegen Herrigels, gesagt werden: Herrigel "hat in seiner kurzen Amtsperiode als Rektor vor dem Zusammenbruch alles getan, um die Universität vor Schaden zu bewahren." (Brief von H. Kuen vom 15.9.1979)

Grundsätzlich läßt sich zu Herrigels Haltung zum Nationalsozialismus feststellen, daß er - wie viele andere bedeutende Geister damals auch - vor dem Bazillus nationalsozialistischen Denkens nicht gefeit war. Deutliche Spuren davon sind in einem Aufsatz von ihm "Nationalsozialismus und Philosophie" zu finden, der ungefähr um das Jahr 1939 zu datieren ist.

Darin wird das Versagen der deutschen Philosophie in ihren positivistischen, idealistischen und lebensphilosophischen Ausprägungen beklagt und der damit einhergehende Verfall völkisch-sittlicher Werte. Der Führer wird als "Wunder" am Horizont der Geschichte begrüßt, der den "Kampf um die Seele des deutschen Volkes zum Ziel führte." (Aufsatz, S.8)

Die Konsequenzen für eine neue deutsche Philosophie sieht Herrigel darin, daß diese "ihre Verbundenheit mit dem deutschen Volke" zu bekunden und den Begriff des Politischen als "neue wichtige Aufgabe" in den Mittelpunkt ihres Interesses zu stellen hat. Für den deutschen Philosophen ergibt sich daraus die Verpflichtung:

"Nur der hat in Zukunft Auftrag zur Philosophie, der mit allen Fasern seines Herzens dem deutschen Volke angehört, mit ihm vom gleichen Blute durchpulst, vom gleichen Geiste getragen ist und daher aus dem tiefsten Grunde seiner Deutschheit heraus gestaltet und schafft." (Aufsatz, S.8)

Man mag diese Sprache als Zugeständnis an den damaligen Zeitgeist betrachten oder als seinem Wissenschaftsverständnis als Philosophiehistoriker gemäß, wie es Heinrich Kuen tut, der den Inhalt des Vortrages so bewertet: "Man hat es ihm nach dem Kriegsende verübelt, daß er einmal einen Vortrag über die Philosophie des Nationalsozialismus hielt, bei dem man den Eindruck gewinnen konnte, er identifiziere sich mit der NS-Ideologie. Aber Herrigel war kein Systematiker, sondern ein ausgesprochener Historiker und pflegte in seinen Vorlesungen die Philosophie eines Philosophen mit dessen Sprechweise so vorzutragen, daß man meinen konnte, er wäre ein überzeugter Kantianer, wenn er über Kant sprach, oder ein überzeugter Hegelianer, wenn er über Hegel sprach usw.. So hat er auch die Ideologie des Nationalsozialismus mit der ihr eigenen Terminologie dargestellt. Daraus auf seine innere Einstellung zu schließen, war ein Irrtum." (Kuen, cit. Brief)

Festzuhalten bleibt, daß Herrigel PG war, "aber sicher

kein schlimmer Nazi", wie mir Prof. von Loewenich, Erlangen, in einem Brief vom 12.9.1979 bestätigte. Dies würde auch zu seinem geistigen Habitus nicht passen. Gleichwohl scheint er dem Geist des Nationalsozialismus, der atmosphärisch-zeitgeschichtlichen Situation in gewisser Weise Tribut gezollt zu haben; der Gründe dafür mag es viele geben, die hier nicht weiter zu untersuchen sind und letztendlich nicht untersucht werden können. Die thematische Relevanz dieser biographischen Recherchen liegt darin, daß Herrigels Liebhäugeln mit nationalsozialistischem Gedankengut - sei es aus echter Gesinnung oder nur der Diktion nach - möglicherweise im Zusammenhang mit seiner Nähe zur Mystik, insbesondere zur Zen-Mystik gesehen werden kann, die Suzuki als weltanschaulich indifferent und moralisch als "Jenseits von Gut und Böse" beschreibt: "Zen kann ohne Moral bleiben, aber nicht ohne Kunst ... (es) vermag sich mit großer Schmiegsamkeit fast jeder weltanschaulichen oder sittlichen Lehre anzupassen, solange seine intuitive Unterweisung durch sie nicht gestört wird. Es kann sich mit anarchistischen oder faschistischen, kommunistischen oder demokratischen Idealen, mit Atheismus oder Idealismus, mit jedem politischen oder wirtschaftlichen Dogma befreunden." (Suzuki, Zen und die Kultur Japans, Hamburg⁴ 1972, S.26 f.)

Auf diese Problematik spielt auch Arthur Koestler an in seiner Erwiderung an Christmas Humphreys, anläßlich dessen Kritik an seinem (Koestlers) Buch "The Lotus and the Robot" (1959): In the form in which it is taught and practised to-day, Zen spells intellectual and moral nihilism. The first, because the emphasis is not on marrying intuition to reason but on castrating reason. And the second, because its moral detachment has degenerated into complacency towards, and complicity with, evil ... Zen always held a fascination for a category of people in whom brutishness combines with pseudomysticism, from Samurai to Kaikaze to Beatnik. Mr. Humphreys is an exception; but the case of Herrigel ... is typical. He was the star pupil among Western converts both before and after his Nazi career. (A. Koestler, Neither Lotus nor Robot, in: Encounter, Vol.XVI, 1961, Feb. S.58/59, London 1961)

Herrigel "tierische Kohheit" (brutishness) zu unterstellen, zeugt von Koestlers getrübbtem Urteilsvermögen, insbesondere von seiner tief sitzenden Voreingenommenheit der Person Herrigel gegenüber (vgl. Kap.II, S.58 ff.); in der Sache, d.h. in der geistigen Verwandtschaft von "antirationality" und "amorality" kann sich Koestler auf die oben zitierte Zen-Interpretation Suzukis berufen, obwohl eine direkte Herleitung und Rechtfertigung des nazistischen Genozids aus dem mora-

lischen Indifferentismus des Zen natürlich wieder eine von Koestlers überspitzten Formulierungen und Konstruktionen ist.

- 20 U. v.Mangoldt, Auf der Schwelle zwischen Gestern und Morgen, S.190, Weilheim 1963
- 21 "In den Augen der Japaner ist er einer der wenigen, vielleicht der einzige Europäer, der wirklich einen Hauch des Zen verspürte ...". U. v.Mangoldt, a.a.O., S.189 oder
"Verschiedene japanische Zen-Meister, mit denen ich Gelegenheit hatte, über die europäische Zen-Mode zu sprechen, haben mir unabhängig voneinander versichert, daß Herrigel der einzige Nicht-Japaner sei, der nach ihrer Meinung das Wesen des Zen begriffen und einen Hauch seines wahren Geistes verspürt habe." E. Benz, Zen in westlicher Sicht, S.15
- 22 Dieser Vortrag liegt in hektographierter Form vor:
"Die ritterliche Kunst des Bogenschießens - von Prof. Dr. Eugen Herrigel (Bungaku Hakushi), Erlangen - Vortrag, gehalten am 25.11.1936 vor der Deutsch-Japanischen Gesellschaft in Berlin". Er erschien dann in der Zeitschrift "Nippon", 1936, S.193 ff. und ist die Keimzelle des Buches "Zen in der Kunst des Bogenschießens". Mit 17 Neuauflagen kann man es als Bestseller der deutschen buddhistischen Literatur bezeichnen. Wir zitieren aus: "Zen in der Kunst des Bogenschießens", Konstanz 1948.
- 23 Zen ..., Vorwort S.5
- 24 Zen ..., Vorwort S.6
- 25 a.a.O., S.14
- 26 a.a.O., S.21
- 27 a.a.O., S.22
- 28 Benz, a.a.O., S.9
- 29 Zen ..., S.17
- 30 a.a.O., S.18
- 31 a.a.O., S.20
- 32 a.a.O., S.21

- 33 Auch R. Kammer sagt vom Zen-Buddhismus, daß dieser "das rechte Ausüben der Schwertkunst in unmittelbare Nachbarschaft zur Erleuchtungsübung rückt, der erstrebte Zustand der Ichlosigkeit das völlige, unbewußte Verschmelzen von Waffe, Waffenträger und Handeln, nichts anderes ist als der Zustand der völligen Leere." S.20 Kammer, R.: Die Kunst der Berridämonen. Das Tengugeijutsuron des Shissai Chozan. Zen-Lehre und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunde. Weilheim 1964 vgl. auch Suzuki, Zen und die Kultur Japans, S.73 ff.
- 34 vgl. dazu Lilly Abegg, Ostasien denkt anders, Zürich 1949; Jean Gebser, Asien lächelt anders, Berlin 1968.
- 35 Zen, ..., S.92
- 36 U. v. Mangoldt, a.a.O., S.82, Anhang zu E. Benz, Zen in westlicher Sicht.
- 37 Der Zen-Weg - Aufzeichnungen aus dem Nachlaß zusammengestellt und herausgegeben von Hermann Tausend - Mit einem Anhang bearbeitet von Gustv Herrigel, München 1958, Nachwort des Hrsg., S.103
- 38 a.a.O., S.18/19
- 39 Benz, a.a.O., S.18
- 40 Der Zen-Weg, a.a.O., S.20
- 41 vgl. U.v. Mangoldt, Auf der Schwelle zwischen Gestern und Morgen: "Herrigel war im Grunde seines Herzens Zen-Buddhist", S.191, Weilheim 1963 Herrigel, Der Zen-Weg, "Wer den Zen-Weg einschlägt, wird, wenn er weit genug gekommen ist, sich selbst überlassen. Daß er sich zum Zen bekenne (kursiv gedruckt) ist gleichgültig. Wichtig ist nur, daß er es tue (kursiv gedruckt) und sei (kursiv gedruckt). Wichtig ist nur, daß er dahin gelange, aus der allumfassenden Wahrheit zu leben wie einer, der mit ihr eins geworden ist. Daß er ins Haus der Wahrheit zurückkehre, und zwar so, daß er aus sich selbst lebe, als werde er gelebt, und daß er gelebt wird, indem er aus sich selbst lebt, so daß Freiheit und Notwendigkeit eins geworden ist." S.82/83
- 42 Der Zen-Weg, S.25/26
- 43 Benz, a.a.O., S.77

44 Der Zen-Weg, S.74/75

45 Benz, a.a.O., S.17

46 "Zur Gestalt des Zen gehören abrundend seine mannig-
fachen Ausfaltungen in Kultur und Kunst, die keines-
wegs Zufallsprodukte sind, sondern aus seinem Wesen
fließen. Zur Stille einladend und in die Tiefe führend,
sind sie echte Bereicherungen des Menschenlebens."
Dumoulin, Zen, S.270. Geschichte und Gestalt, Bern 1959

47 Der Zen-Weg, S.86

Anmerkungen zu III)

- ¹ W. Gundert berichtet: "Er (Suzuki, M.B.) war nie Mönch im strengen Sinn gewesen, nur Novize. Sein Lebensweg jedoch, zu dem sein Meister ihn veranlaßt hatte, brachte es von selbst dahin, daß er zuletzt zum einzigartigen berufenen Interpreten des indischen, chinesischen, japanischen Zen für die moderne Welt geworden ist."

Zur Erklärung des Namens "Daisetz" bemerkt Gundert kenntnisreich: "Er hat die Hoffnung wahrgemacht, die einst sein Meister in ihn setzte, als er dem Schüler zur Entlassung aus der Lehrzeit den Zennamen mitgab, unter welchem Suzuki seitdem berühmt geworden ist: Dai-setsu, der Mann 'von großem Ungeschick', sehr wahrscheinlich im Gedanken an das eben erwähnte Sprichwort. (Dieses heißt: 'Große Kunst sieht aus wie großes Ungeschick', M.B.) In dem Schriftzeichen setsu liegt zunächst ein Tadel. Es bedeutet allgemein: ungeschickt, unfähig, dumm. ... Wo aber einer weiß, ... daß auch die beste Leistung mangelhaft und Stückwerk bleibt, und er darüber trotzdem nicht verzweifelt, sondern einfach als ganz Ungeschickter sich hergibt, wie er ist, da wird aus seinem 'großen Ungeschick' die 'große Einfalt', welche höher ist als alle Klugheit und ehrgeiziges Streben."

W. Gundert, Vorwort zum 2. Band des Bi-Yän-Lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand, München 1967, S.12/13.

- ² Diese "Lectures on Zen-Buddhism" sind veröffentlicht in: Erich Fromm, D.T.Suzuki (ed.), Zen Buddhism and Psychoanalysis, New York 1960, S.1-76 (deutsche Übersetzung von Marion Steipe, unter dem Titel "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse", München 1963, S.9-99)
- ³ Rzepkowski unterscheidet 3 Epochen in Suzukis Schaffen - Rzepkowski, H. Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki. St. Augustin, 1971, S.9-16
Der erste Abschnitt ist charakterisiert durch Veröffentlichungen in "The Monist" und "Open Court" über allgemeine Fragen des Buddhismus und findet seinen Abschluß in dem Buch "Outlines of Mahayana Buddhism". Die zweite Epoche umfaßt das Hauptwerk "Essays in Zen-Buddhism", ergänzt durch eine kleine Trilogie "An Introduction to Zen Buddhism" - deutsche Übersetzung "Die große Befreiung - Einführung in den Zen-Buddhismus" von H. Zimmer, Leipzig 1938, von Felix Schottländer, unter gleichem Titel, Zürich-Stuttgart 1958 - "The Training of the Zen Buddhist Monk" und "Manual of Zen Buddhism". Dazu schreibt Rzepkowski:
"Für die Religionsgeschichte bilden diese Bände eine einzigartige Leistung, denn sie vermitteln zum ersten Mal ein umfangreiches Material über den Zen Buddhismus."

Rzepkowski, a.a.O., S.10

Das Spätwerk setzt nach dem Kriege ein; der Gedanke der Erlösung - sowohl im Shin-Buddhismus als auch im Christentum - und das Problem der Religion rücken in den Vordergrund. Ein Titel sei stellvertretend genannt: "Mysticism: Christian and Buddhist", London 1957 (deutsche Übersetzung von Liselotte und Walter Hilsbecher, unter dem Titel, Der westliche und östliche Weg, Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt 1960).

- 4 Suzuki, Essays in Zen Buddhism, London 1927, Preface, S.V

Herrigel bestätigt dies in feinsinnig nuancierter Form, was die Qualität der westlichen Rezeption des Zen anbelangt: "Die Schriften Suzukis sowie anderer japanischer Forscher sind in amerikanischen und europäischen Schriften über Japan nicht ohne Widerhall geblieben. Aber leider muß man sagen: unsere Kenntnisse sind in dieser Hinsicht bedeutsam erweitert worden, ohne daß unsere Erkenntnisse gleichsinnig damit gewachsen wären." Er liefert einige Zeilen weiter auch gleich die Begründung für diesen mißlichen Zustand nach: "Denn ihnen (amerikanischen und europäischen Forschern, M.B.) bleibt nichts anderes übrig, als sich an Texte zu halten, sie zu übersetzen, zu kommentieren, nach bewährter philologischer Methode zu bearbeiten. Und haben sie dies getan, so kommt gegen ihren Willen, sie hätten die 'wissenschaftlich' durchdrungenen Texte nun auch wirklich 'begriffen', nichts und niemand mehr auf. An ihrem 'Wort'-Fetischismus zerbricht jede Verständigungsmöglichkeit. Von einem Verständnis des unsagbaren, aller Spekulationen vorausliegenden Gehalts der mystischen Existenz sind sie am allerweitesten entfernt. Sie wissen nicht, daß in aller echten Mystik die Erfahrung das Erste, das bewußte Haben des Erfahrenen das Zweite, das Deuten und Gliedern das Dritte ist; sie wissen nicht, daß es keinerlei Weg gibt, die Mystik zu begreifen, als - selbst Mystiker zu sein."

Herrigel, Die ritterliche Kunst des Bogenschießens, Vortrag S.4

- 5 Die geringe Beachtung des Zen spiegelt sich auch in den Werken von Albert Schweitzer "Die Weltanschauung der indischen Denker - Mystik und Ethik" München 1965 (2. auf Grund der englischen Ausgabe von 1935 neugefaßte Auflage). Im Kapitel IX, Der Buddhismus in Japan (S.118-123), spielt der Zen-Buddhismus nur eine marginale Rolle, er wird mit 2 Sätzen abgehandelt. "Durch Myōan Eisai (1141-1215), den Begründer der Zen-Sekte, breitet sich der Meditations-Buddhismus der von Bodhidharma im 6. Jahrhundert gegründeten 'Schule der Innerlichkeit' in Japan aus. Ihre Anhänger hat die Zen-Sekte hauptsächlich unter den Angehörigen der Kriegerkaste." a.a.O., S.119

- 6 Das Wort Zen erscheint als Einzelerwähnung in folgenden Bänden:
1234(1933), III 214 (1935), VI 454 (1938), VIII 236 (1940/41), IX 175 (1942), XIV 477 (1946), XX 55, 412 (1951), XXI 214, 215, 394, 409 (1952), XXII 51, 175 (1953), XXIII 454 (1954), XXIV 41, 42, 43, 46, 423, 481 (1955), XXV 217, 218 (1956), XXVI 36, 37, 441, 469 (1957), XXVII 38, 39, 386, 388, 406, 407, 408, 415, 417, 420 (1958), XXIX 50, 52, 54 (1960), XXX 331 (1961)
Selbst in den Einzelerwähnungen des Begriffes "Zen" läßt sich nach dem Kriege eine numerische Zunahme feststellen, die eine gewisse Tendenz anzeigt.
- 7 Dieser veröffentlichte auch noch 2 Vorträge in den Jahren 1970 und 1973 mit den Themen "Sense and Nonsense in Zen-Buddhism", Bd.39 (1970), S.183-214 und "The interior and exterior in Zen Buddhism", Bd.42 (1973), S.681-616)
- 8 Benz, a.a.O., S.22
- 9 Suzuki, D.T., Die große Befreiung - Einführung in den Zen-Buddhismus, hrsg. von H. Zimmer, Leipzig 1938, S.48
- 10 a.a.O., S.49
- 11 Benz, a.a.O., S.22
- 12 Auf die Frage: "Wieviel deutsche Buddhisten gibt es?" antwortet Paul-Gerhardt Buttler: "Die Zahl der Mitglieder und Freunde aller in der DBU (Deutsche Buddhistische Union, M.B.) zusammengeschlossene Gruppen dürfte ungefähr bei 2 000 liegen. ... Damit ist allerdings nichts über den tatsächlichen Streubereich buddhistischen Gedankenguts ausgesagt, der wesentlich weiter gefaßt werden muß. ... Man braucht nur an die Fülle zen-buddhistischer Literatur zu denken, für die offensichtlich breites Interesse vorhanden ist, ohne daß es von daher - wie etwa in England - zur Bildung spezieller Zen-Übungsgruppen gekommen wäre. ... In den deutschen buddhistischen Gruppen hat diese japanische Form des Meditationsbuddhismus bisher nur gelegentlich Aufmerksamkeit gefunden."
- Paul-Gerhardt Buttler, Die buddhistische Bewegung in Deutschland, in: Asien missioniert im Abendland, Stuttgart 1962, hrsg. von K. Hutten und S. v.Kortz-fleisch, S.117
- 13 Befreiung, S.58

¹⁴ vgl. Otto, a.a.O., S.117

Suzuki bestreitet auch nicht, daß Zen ein "legitimer Abkömmling des Buddhismus" ist und sich somit auch die "Hauptgedanken des Zen vom Buddhismus herleiten".

(Befreiung, S.49)

Heinrich Dumoulin kritisiert Suzuki in der Form, daß dieser "bei den Darstellungen für seine europäisch-amerikanische Gemeinde oft die Umrisse verschwinden läßt."

Gleichzeitig läßt er aber keinen Zweifel daran, daß in Suzukis Werk selbst die Verwurzelung des Zen in den Mahayana-Sutren dargestellt wird, z.B. in den "Studies in the Lankavatara Sutra, One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen", London 1950.

Dumoulin schreibt weiter: "Suzukis wissenschaftliche Hauptwerke enthalten viel aufschlußreiches Material über die Beziehung des Zen zum Mahayana-Buddhismus und erweisen sich als hilfreich bei dem Unternehmen, die Wurzel des Zen bis zu den frühen Mahayana-Sutren zu verfolgen, aus deren geistigem Nährboden das Zen unter dem Einfluß der besonderen chinesischen Denkart entsprang. ... Jede Mystik ist ihrem Wesen nach durch den geistigen Ort bestimmt, an dem sie wuchs und ihre Blüten und Früchte trieb. Das Zen ist von der in China und Japan geformten Religiosität des Mahayana-Buddhismus geprägt."

Dumoulin, Zen, Geschichte u.Gestalt, S.39/40

Auch Rzepkowski stellt eine gewisse "Widersprüchlichkeit" im Werke Suzukis in dieser Problematik fest: "Wenn er sich auch in auffallenden überschwenglichen Wortformulierungen von jeder religiösen Deutung distanziert, so hebt er doch wiederum die enge Verbindung und die direkte Verankerung des Zen-Buddhismus in den großen Sutren des Mahayana-Buddhismus hervor." S.47, a.a.O.

¹⁵ Befreiung, S.52

¹⁶ Benz, a.a.O., S.24

Das Suzuki-Zitat findet sich in "Die große Befreiung", S.63

¹⁷ Suzuki, Essays in Zen Buddhism, First Series, S.215/16 bzw. 245

¹⁸ Benz, a.a.O., S.26

¹⁹ Über Zen Buddhismus, Z.+P., S.20

²⁰ a.a.O., Z.+P., S.21

²¹ a.a.O., Z.+P., S.22

22 Z.+P., S.67

In diesem Sinne interpretiert auch Fritz Kraus in seiner Einleitung zu Suzukis "Der Weg zur Erleuchtung", Baden-Baden, 1957 (e. Ausgabe "Essays in Zen Buddhism, Second Series, 1950) das satori-Ereignis: "Satori ist zuletzt keine psychologische, sondern eine ontologische Wendung." S.26

23 Befreiung, S.130

24 Befreiung, S.131

In Suzukis "Leben aus Zen" e. Ausgabe "Living by Zen" übersetzt durch U. v. Mangoldt, Barth Verlag, Weilheim, 1955, wird die Zen-Erfahrung ebenfalls als "eine völlige existenzielle Verwandlung", S.40, bezeichnet.

25 Befreiung, S.133

In seinem schon erwähnten Aufsatz "The awakening of a new consciousness in Zen" im Eranos Bd. XXIII, 1954, äußert er sich ähnlich: "The awakening of a new consciousness so called, as far as the inward way of seeing into the nature of the things is concerned, is no other than consciousness becoming acquainted with himself. Not that a new consciousness rises out of the Unconscious but consciousness itself turns inwardly into itself. This is the home-coming. This is the seeing of one's own 'primal face' which one has even before one's birth. This is God's pronouncing his name to Moses. This is the birth of Christ in each one of our souls. This is Christ rising from death. 'The unconscious' which has been lying quietly in consciousness itself now raises its head and announces its presence through consciousness." S.294/95

26 Suzuki, Der östliche und der westliche Weg, Ullstein, Frankfurt, 1977, S.47

Die in Japan lehrende deutsche Psychologin J. Wendt hat auch die Unzulänglichkeit westlicher Wissenschaft zur Erfassung asiatischer Spiritualität, speziell des Zen-Buddhismus betont: "Was wir vom wissenschaftlich-sachlichen Standpunkt aus bei der Annäherung an den Zen-Buddhismus zuerst lernen müssen, ist, daß die bestehenden abendländisch-philosophischen Kategorien zu seiner Erfassung nicht ausreichen." S.205

"Hätte das Abendland vor fünf hundred oder tausend Jahren schon wissenschaftliche Psychologie besessen und wäre mit Fragebogen und Interview nach Ost-Asien gegangen, so hätte es die gleichen 'nihilistischen' Antworten auf seine rational-logischen Fragen bekommen. Mit anderen Worten: wir nähern uns dem Zen, das sich schweigend in tausend Gestalten darlebte, bisher nicht mit dem Organ, in dem es in Ost-Asien sitzt und mit dem allein seine Realität erfaßt werden kann." S.109
Ingeborg Y. Wendt, Die Tiefenpsychologie und der Zen-buddhismus, in: Asien missioniert im Abendland, hrsg. von S. Hutten und S. v. Kortzfleisch, S.187-212

- ²⁷ Auch kzepkowski bemerkt recht objektiv: "Die wiederholten Beteuerungen Suzukis, daß hier (= bei der satori-Erklärung, M.B.) unter "psychologisch" etwas anderes dargestellt und gemeint sei wie gewöhnlich konnte(n) dennoch nicht verhindern, daß von verschiedenen Autoren das Zen-Geschehen psychologisch verstanden und ausgelegt wurde."
- ²⁸ Das Dilemma der kulturellen Schranke wird bei der Übertragung ostasiatischer Begriffe in westliche Sprachen besonders deutlich. Ingeborg Y. Wendt greift diese Problematik ebenfalls kurz auf: "Wenn wir nicht nach den Fakten forschen, sondern uns aufs Wort verlassen, so meinen wir, 'muishiki' sei das Unbewußte und 'mushinron' Atheismus. 'Mu' ist 'Nicht' oder 'Nichts' - das ostasiatische 'Nichts', das auf die Essenz des Seins zielt, und 'shin' sind die acht Millionen Götter des Shinto, die mit dem abendländischen Gott kaum irgend etwas gemein haben. Das Wort läßt sich also bilden. Ob aber die Japaner ahnen, was es mit einem abendländischen Atheisten auf sich hat?" S.201, a.a.O.
- ²⁹ G. Ital, Der Meister, die Mönche und Ich, Im Zenbuddhistischen Kloster, Weilheim, 1966, S.53
- ³⁰ E. Benz, In Memoriam, in: EB, NS, 2 (1967), S.114 (EB = Eastern Buddhist)
- ³¹ vgl. kzepkowski, a.a.O., S.16-23
- ³² G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956², S.773
- ³³ Befreiung, S.12
- ³⁴ a.a.O., S.12 Anmerkung
- ³⁵ Der Zen-Buddhismus unterscheidet zwischen dem "Selbst" als dem wahren Ich der Buddha-Natur des Menschen, welcher göttlicher Universalität zukommt und dem "Ich" als Ego, das nach buddhistischer Auffassung eine Illusion und die Ursache menschlichen Leidens ist, die es zu überwinden gilt.
Vgl. dazu auch De Martino, Die Situation des Menschen und der Zen-Buddhismus, S.213 f., in: Fromm u.a., a.a.O.
- ³⁶ Befreiung, S.23
- ³⁷ Benz, a.a.O., S.28

- 38 Die Einzelleitung durch einen Zenmeister spielt im Zen- besonders in der Kinzaischule - eine zentrale Rolle; dieser ist auch die maßgebliche Instanz, die den Stand der Schüler auf dem Weg zur Erleuchtung beurteilt und über echte und Pseudoerlebnisse entscheidet.
Vgl. dazu E. Lassalle, Zen-Meditation, Benziger Verlag, Zürich o.D. (1975?), S.37 f.
- 39 Befreiung, S.29
Mit dieser Auffassung steht er konträr zu Freud, für den das Unbewußte - das "Es" - der Sitz der Irrationalität ist und das Bewußtsein die intellektuelle Seite verkörpert.
Vgl. dazu W. Schmidbauer, Mythos und Psychologie, Mü, 1970
- 40 Befreiung, S.29
Die Schwierigkeiten dieses Dialogs thematisiert Ingeborg Y. Wendt in dem schon zitierten Aufsatz: "Beim augenblicklichen Stand der gegenseitigen Kenntnisse ist beim Vergleich der modernen westlich-wissenschaftlichen Psychologie mit Strömungen der ostasiatischen Geistesgeschichte und Gegenwart noch große sachliche Vorsicht geboten", a.a.O., S.194 f.
- 41 Befreiung, S.30
- 42 Benz, a.a.O., S.30
Der Seitenhieb Jungs gegen die Kirche trifft immer noch die Situation, d.h. beide christliche Krichen stehen mystischen Erlebnissen im Grunde noch zurückhaltend bis skeptisch gegenüber - zu Recht oder Unrecht und aus welchen unterschiedlichen religionsgeschichtlichen und dogmatischen Gründen kann hier nicht untersucht werden - und ebenso ist es eine Erfahrungstatsache, daß die moderne Psychotherapie ehemals seelsorgerliche Aufgaben übernommen hat und somit eine Domäne religiös-theologischer Praxis.
- 43 Benz, a.a.O., S.30
- 44 Befreiung, S.31
Auch hat C.G. Jung geradezu vor einem leichtfertigen Dialog mit dem Osten gewarnt und die potentielle Gefährdung des christlich-abendländischen Erbes beschworen - und dies aus dem Ethos des Arztes und Psychotherapeuten heraus: "Die östliche Haltung verletzt die speziell christlichen Werte, und es nützt nichts, diese Tatsache zu übersehen. Wenn unsere neue Einstellung ehrlich, d.h. verankert in unserer eigenen Geschichte sein soll, müssen wir uns diese Haltung aneignen mit dem vollen Bewußtsein der christlichen Werte und mit

dem Bewußtsein des Konfliktes zwischen diesen Werten und der introvertierten Haltung des Ostens." C.G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Stuttgart, 1973, S.521

- 45 Befreiung, S.33
- 46 Koestler, Von Heiligen und Automaten (The Lotus and the Robot), Bern, 1961, S.9
Die Zuwendung zum Osten könnte man fast als Topos in der Kultur- und Geistesgeschichte des Abendlandes bezeichnen, als religiöse Modeerscheinung, die periodisch in Krisenzeiten der westlichen Kultur aufzutreten pflegt.
Vgl. E. Benz, Zen in westlicher Sicht, S.69 ff.
Harvey Cox hat diese Sehnsucht des Westens nach dem "Licht aus Asien - Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität", Stuttgart 1978 - so der Titel seines Buches - als den "Mythos vom Orient" beschrieben und seine Funktion für die kulturelle Situation des Westens so interpretiert: "Es ist die Krise einer ganzen Zivilisation, und eines ihrer Hauptsymptome ist der Glaube, die Antwort müsse von woandersher kommen. Deshalb kann der Krise nur begegnet werden, wenn der Westen die Mythen des Orients fahren läßt und zu seinen eigenen Ursprungswurzeln zurückkehrt. Cox, a.a.O., S.193
- 47 Benz, a.a.O., S.46
- 48 Koestler, a.a.O., S.298
- 49 Es gibt zwar eine dem Zen verwandte japanische Schule der Psychotherapie, die sog. Morita-Therapie, die zwar Elemente des Zen in ihr therapeutisches Handeln übernommen hat, diese aber nicht als Kompensation der bestehenden japanischen Gesellschaftsordnung versteht.
Vgl. I.Y. Wendt, a.a.O., S.187-212 und dies. Zen, Japan und der Westen, Mü 1961
- 50 "Die höchste Wirkung und vom Zen her gesehen das letzte Ziel des Zazen ist die Erleuchtung (Satori, Wesensschau)." Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation, Zürich o.D., S.63
"Doch ist der Kern des Zen das Erlebnis der Erleuchtung, das sogenannte Satori, auf dessen richtiges Verständnis alles ankommt."
H. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt, Bern 1959, S.270
- 51 Koestler, a.a.O., S.305

- 52 "Zunächst einmal gibt es Unterschiede zwischen diesen Erfahrungen je nach der Tiefe oder Größe. Man spricht von kleinem Satori oder großem Satori und einem dritten wiederholten Satori".
Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation, S.69
- 53 "Die Grundvoraussetzung von Zen ist, daß die Erleuchtung selbst bei aller Anstrengung Gnade bleibt."
Benz, a.a.O., S.49
- 54 "Doch keineswegs ist das Zen eine bloße Modeerscheinung ohne Tiefe und bleibenden Sinn. Seine echten Lebenswerte verpflichten zur wissenschaftlichen Wissenschaftsforschung".
H. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt, S.5
- 55 Koestler, a.a.O., S.314
- 56 Benz, a.a.O., S.53
- 57 Koestler, a.a.O., S.316
- 58 C.G. Jung, Koestler, S.364

Anmerkungen zu IV)

- ¹ Die Wortprägung geht auf den amerikanischen Buchtitel des irischen Jesuitenpaters William Johnston zurück. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel "Christian Zen", Harper & Row, 1971. Die deutsche Version lautet: "Zen, ein Weg für Christen". Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1977
- ² H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1976
- ³ zur Biographie von H. Dumoulin vgl. Buddhismus der Gegenwart, hrsg. von H. Dumoulin, Freiburg 1970, S.221
- ⁴ vgl. auch die insistierende Forderung in der Festschrift für E.-Lassalle, munen muso, S.27
"Die Zen-Meditation bedarf auch im Interesse des buddhistisch-christlichen Dialogs dringend der theologischen Deutung."
Ungegenständliche Meditation, hrsg. von G. Stachel, Mainz 1978
- ⁵ vgl. auch: "Die Zen-Mystik wurzelt in der pantheistischen oder kosmotheistischen Metaphysik der Mahayana-Sutren, deren Grundthesen von den chinesischen und japanischen Zen-Meistern wiederholt werden". (S.269 f.)
- ⁶ Selbsterlösung contra Fremderlösung ist, grob gesprochen, das unterscheidende Merkmal zwischen Zen-Buddhismus und Shin-Buddhismus. "Das eine ist bekannt als Jiriki, die Schule der Selbsterlösung, das andere als Tariki, die Schule der Erlösung durch eine andere Macht."
vgl. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, Vorwort S.11;
vgl. auch H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, S.267 ff.
- ⁷ vgl. dazu E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens, Weilheim 1948
G.L. Herrigel, Der Blumenweg, Weilheim 4.A.1956
H. Hammitzsch, Chado, der Tee-Weg, Weilheim 1958
D.T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, New York 1959, S.253-262
H. Dumoulin, Zen- Geschichte und Gestalt, Bern 1959, S.234-240
Thomas Hoover, Die Kultur des Zen, Düsseldorf 1977
- ⁸ Näheres zur Kegon-Schule vgl. H. Dumoulin, Zen - Geschichte und Gestalt, S.44 f.

- 9 H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Revised Edition, Honolulu 1964, S.185 ff.
- 10 Zur Theorie des Koan vgl. H. Dumoulin, Vorwort zu Mumonkan, Die Schranke ohne Tor, Mainz 1975
- 11 Zur Problematik "Der religiöse Heilsweg des Zen-Buddhismus und die christliche Spiritualität" vgl. Dumoulin, S.257 ff.
- 12 vgl. zum Problem der noch nicht gelungenen "Synthese zwischen Einweisung in die Übung und Darlegung der geschichtlichen Bedingungen" H. Waldenfels, Absolutes Nichts, S.44, Anm.33: "Entweder steht die geschichtliche Betrachtung im Vordergrund - Beispiel Dumoulin - oder eher die Übung - als Beispiele Enomiya-Lassalle oder Ph. Kapleau - oder die Systematik zwischen Geschichte und Praxis - als Beispiele Suzuki und nicht wenig Arbeiten in Kyoto."
- 13 Zur Biographie Lassalles vgl. munen muso, Ungegenständliche Meditation, Festschrift für later Hugo W. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag, hrsg. v. G. Stachel, Mainz 1978, S.453 f.
- 14 munen muso, S.29
Douglas V. Steere, Enomiya-Lassalle zum achtzigsten Geburtstag
- 15 Dumoulin, munen muso, S.25
- 16 1968 Zen-Meditation für Christen, Weilheim 1973
1972 Meditation als Weg zur Gotteserfahrung, Köln 1973
1975 Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius, Köln 1975
1975 Zen Meditation, Eine Einführung, Einsiedeln o.D. (= ohne Datum)
- 17 Pedro Arrupe, H.M.W.-Lassalle, Persönliche Erinnerungen, munen muso, S.11
- 18 Lassalle, Zazen und die Exerzitien des hl. Ignatius, Köln 1975, S.69-76
- 19 Dumoulin, munen muso, S.24
- 20 Lassalle, Zen-Buddhismus, S.18

- 21 Zen-Buddhismus, S.385
Seinen Vorbehalt gegen den Terminus 'natürliche Mystik' formuliert er einige Zeilen weiter expressiv verbiis: "Man muß sich freilich dessen bewußt bleiben, daß dieser Terminus nur ein Nothelf ist, der freilich den Nachteil hat, daß er gefühlsmäßig einen trennenden Abgrund zu schaffen scheint zwischen den Erfahrungen der christlichen und der nicht-christlichen Mystiker, obwohl es doch zwischen beiden noch ein Dämmerlicht gibt, um es gelinde auszudrücken."
Lassalle, a.a.O., S.386
- 22 Diese Erfahrenheit ist sicher ein Plus in der Diskussion, macht ihn aber auch verdächtig als einen Adepten, der jenseits des Meinungsstreites stünde und deshalb über seine Erfahrungen keine Rechenschaft mehr abzulegen hätte. Aus diesem nicht ohne Anstrengung und Opfern erfahrenden Wissen heraus sagt er: "Wir sind daher der Ansicht, daß das Satori grundsätzlich als ein natürliches Geschehen zu betrachten ist. Das heißt selbstverständlich nicht, daß Gott einem Nichtchristen keine Gnade gäbe. Es ist auch möglich und sogar wahrscheinlich, daß bei manchen, zumal sehr großen, nach vielen Opfern erlangten Satori-Erlebnissen auch übernatürliche Hilfe mitwirkt, besonders in solchen Fällen, wo die Empfänger dadurch in Sittenreinheit und Tugendstreben wesentlich gefördert werden."
(Zen-Buddhismus, S.400)
- 23 Zen-Meditation, S.60
vgl. die Tabelle, die christliche und zen-buddhistische Meditation gegenüberstellt, in E.-Lassalle, Zen-Meditation für Christen, 1969, S.157-164
- 24 D.V. Steere, a.a.O., S.33
- 25 Gundert erläutert: "Lu (jap. roku) bedeutet Niederschrift oder Bericht, Bi-yän-lu also: Niederschrift von der Smaragdenen Felswand." (Bd.I, S.9) Der japanische Name ist Heki-gan-roku.
- 26 Eine wortgeschichtliche Erklärung des Begriffes 'koan' gibt uns Gundert nebenbei:
"Die Anekdoten in der Sammlung Hsüä-dou's heißen Dsö (jap. Soku), d.h. Muster oder Beispiel. Da sie von den 'Alten' (zumeist denen aus der Tang-Zeit) handeln, heißen sie auch Gu-dsö (jap. ko-soku), d.h. Beispiele der Alten. Sie enthalten Stück für Stück, dem verschlossenen Blick verborgen, dem geöffneten dagegen offenbar, das Geheimnis ewiger Wahrheit, erheben darum Anspruch auf die höchste Autorität. In diesem Sinn nennt man sie nun auch Gung-an (jap. Kō-an), d.h. öffentlicher Ausgang, nämlich von kaiserlichen Bekanntmachungen und Er-

lassen. (Der Ausdruck 'Problem', der für das japanische Kōan in Europa umgeht, bringt nur die eine Hälfte der Bedeutung des Wortes zum Ausdruck. Es schließt auch den Begriff der höchsten Offenbarung ein.)" (Bd.I, S.15)

- 27 Einen biographischen Abriß von D.T. Suzuki, dem der 2. Band des Bi-Yān-Lu von Gundert gewidmet ist, gibt Gundert in diesem Band, S.11-15
- 28 vgl. dazu D.T. Suzuki, Bemerkungen über 'namu-Amida-Butsu', Der westliche und der östliche Weg, S.144 ff.
- 29 Zur aktuellen Diskussion der Beziehungen von Psychoanalyse und Zen bemerkt Gundert mit Blick auf Suzuki en passant, aber m.E. in richtiger Einschätzung der Situation: "Daß der Horizont der Zen-Meister der Tang- und Sung-Zeit und derjenige der heutigen Psychotherapie sich in der Tat beträchtlich überschneiden, das festgestellt zu haben, ist echt Suzuki Daisetsu. Wie sehr trotzdem die beiden Horizonte sich an Inhalt und an Umfang unterscheiden, das wußte auch kein anderer besser als gerade er." (Bd.II, S.15)
- 30 Zum Zusammenhang von Erleuchtung und Menschsein im Zen-Buddhismus, vgl. 'Die zehn Bilder vom Kinderhirten' in D.T. Suzuki, die große Befreiung, Leipzig 1939
- 31 Bi-yān-lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, 3. Band, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Günter Debon, Hanser Verlag München 1973

Anmerkungen zu V)

¹ vgl. dazu Harvey Cox, Licht aus Asien - Versuchung und Verheißung östlicher Religiosität, Kreuz Verlag, Stuttgart 1978

² vgl. F. Melzer, Dem Zen-Buddhismus begegnen,
EMZ 1968, S. 16-30
EMZ 1970, S. 95-97
EMZ 1972, S. 29-32
EMZ 1974, S. 143-147

EMZ = Evangelische Missionszeitschrift, hrsg. von N.-P. Moritzen
In der Zeit des literarischen Booms hat Melzer 51 Titel von Büchern und Veröffentlichungen gesammelt und besprochen.

³ vgl. dazu F. Melzer, Meditation in Ost und West, Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1957
F. Melzer, Innerung, Wege und Stufen der Meditation, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1968

⁴ K. Thomas, Meditation, S.97, Reihe Seelsorge und Psychotherapie, Bd.1, Stuttgart 1973

⁵ Zusammenstellung der Meditationszentren im deutschsprachigen Raum:

MEDITATIONSHAUS ST. FRANZISKUS

P. Viktor Löw OFM

8435 Dietfurt a.d. Altmühl

Klostergasse 8

Einführung in Meditation, Zen-Sesshin, Tai-Chi

ALBRECHT UND SILVIA OSTERTAG

8959 Seeg/Allgäu

Landhaus

(Za-Zen) und Selbstwerdung (Dürckheim-Schüler)

COMMUNITÄT CASTELLER RING

Priorin Maria Pfister OCK

8711 Ködelsee

Schloß Schwanberg

Laufend Meditations- u. Bibelkurse

ABTEI NIEDERALTAICH

P. Emmanuel Jungclaussen OSB

8351 Niederaltaich b. Deggendorf

Dort bes. ökumenische Einkerzeit im Sommer

EVANGELISCHE AKADEMIE TUTZING
8132 Schloß Tutzing

Tagungen und Seminare über Meditation und Mystik
mit praktischen Übungen

BENEDIKTINERABTEI MÜNSTERSCHWARZACH
P. Meinrad Duffner OSB, P. Fidelis Ruppert OSB
8711 Münsterschwarzach

Gelegentlich Kurse im Stil des Zen

CHRISTLICHES MEDITATIONSZENTRUM SONNENHAUS
P. Bernhard Scherer SJ u. andere Kursleiter
7792 Beuron 1

Laufend kurse - besonders Zen u. Eutonie

DEUTSCH-INDISCHE GESELLSCHAFT
Zweigstelle Stuttgart
Frau Riedesser
7000 Stuttgart
Winterlingerweg 10

Zen-Meditationsseminare P. Dr. Lassalle SJ;
Koshi Prof. Nagaya, Tokyo; P. Hungerleider

BENEDIKTINERABTEI MERESHEIM
P. Beda Müller OSB
7086 Neresheim

Kurse in Meditation auf christlicher Basis;
(Methode von Prof. Graf Dürckheim u. Prof. Lassalle).
Einführung in eutonie; offene Meditationsabende an
jedem 1. u. 3. Mittwoch im Monat

BERNEUCHENER HAUS, KLOSTER KIRCHBERG
Pfr. H. Nickles
7247 Sulz/Neckar

Meditationstagungen verschiedener Art mit ver-
schiedenen Referenten

EXISTENTIALPSYCHOLOGISCHE BEGEGNUNGS- u. BILDUNGS-
STÄTTE RÜTTE
Prof. Karlfried Graf Dürckheim; Dr. Maria Hippus
7867 Todtmoos

Meditation der Stille, Sesshin, pers. Beratung

MEDITATIONSZENTRUM EXERCITIUM HUMANUM
Dr. Willi u. Eleonore Massa
6695 Tholey/Saar
Schaumberg

Schweigemeditation im Stil des Zen, Zen-Sesshins
(Roshi Seki Yuho, Roshi Kiichi Nagaya, Roshi Sochu
Suzuki). Ausbildung v. Meditationslehrern; Einführung
in Entspannung (Eutonie), Gestalttherapie u. Bild-
meditation (natural, therapeutisch, religiös).

KLOSTER ENGELTHAL
Benediktinerinnen-Abtei
Sr. Demetrias v. Nagel
6472 Altenstadt/Hessen

Verschiedene Meditationskurse mit verschiedenen Referenten (Meditation d. Stille nach Graf Dürckheim)

"ZENDO FRANKFURT e.V."
6000 Frankfurt
Oberlindau 79

Fortführung der Arbeit F.A. Viallets (Soji En Ku)
durch die Schüler, sowie gelegentlich Kurse anderer
Zen-Lehrer

ARNOLD JANSSEN-HAUS
P. Dr. Josef Zapf SVD; Bert Kemming u.a.
5202 St. Augustin 1
Arnold-Janssenstr.24

Zen-Meditation, Kontemplative Meditation,
Exerzitien (auch charismat. Art)

EVANGELISCHE AKADEMIE HOFGEISMAR
Dr. Dr. Ingrid Riedel
3520 Hofgeismar
Schlösschen Schönburg

Tagungen und Seminare über Meditation,
Einführungskurse mit verschiedenen Lehrern,
Zen-Sesshins

NORDDEUTSCHES MEDITATIONSZENTRUM
Verena und Arnold van Ogtrop
2341 Falshöft
Haus Vogelshoye

Europäische Meditation und Zen-Meditation

- 6 Bei der Darstellung dieses Abschnittes folge ich weitgehend der von der Deutschen Buddhistischen Union herausgegebenen Chronik "Buddhismus in Deutschland" von Dr. Hellmuth Hecker, 2.Aufl. Hamburg 1978 und der Zeitschrift "Mitteilungsblatt der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg (BGH)" (MBL seit 1955), ab April 1962 "Buddhistische Monatsblätter" (BMBl)

- 7 H.U. Rieker, Die 12 Tempel des Geistes - Weisheit und Technik der Yogasysteme, Rascher, Zürich 1955
Das klassische Yogalehrbuch Indiens, Rascher, Zürich 1957
Bettler unter Toten - Als buddhistischer Bettelmönch in Indien, Rascher, Zürich 1958
über Rieker, vgl. F. Melzer, Antwort aus dem Schweigen
Der Guru als Seelenführer - Begegnungen mit hinduistischer Lebensweisheit, S.107-116, Freiburg 1978

- 8 H. Yasutani, Was ist Zen (Der Vortrag wurde gedolmetscht von Prof. Fumio Hashimoto) vgl. BBBl, X. Jhg., Heft 9, S.114-118
- 9 Hungerleider-Seminar mit dem Thema: "Satipatthana und Zen" (Satipatthana bedeutet Achtsamkeit auf den Atem) 5.-13.9.1964, vgl. BBBl, X. Jhg., Heft 6, S.87
F. Hungerleider, Das Zen-Seminar, Paperback, Herder Verlag, Freiburg 1976
- 10 Tetsuo Kiichi Nagaya Roshi (geb. 1895) studierte 1923-25 in Berlin und Marburg bei so berühmten Professoren wie den Philosophen Natorp, Hartmann, Heidegger und den Theologen Rudolf Otto und Heiler. Auf Empfehlung von Prof. Otto wurde Nagaya in Japan mit Prof. Ohasama bekannt, der ihn an seinen ehemaligen Lehrer, den Patriarchen Shaku Sokatsu, zur Ausbildung im Zen weiter verwiesen hatte. Nach intensiven Zazen-Übungen erhielt Kiichi Nagaya die Insignien eines Zen-Meisters von seinem Lehrer Sokatsu Koshi verliehen. Für seinen Zen-Weg bekam er die Weisung seines Lehrers: "Sprich nicht über ZEN, lehre ZEN mit deinem Körper, zeige ZEN." Nagaya lehrt heute noch als Professor für Philosophie und Ethik und ist gleichzeitig Präsident des von Prof. Ohasama 1937 gegründeten Takuboku Dojo in Tokyo.
vgl. Ein Leben für Zen von Dr. K. Zernickow, BBBl XXI. Jhg., Nr.9, S.122-124
- 11 BBBl, XV. Jhg., Heft 10, 1969, S.129
- 12 BBBl, XVI. Jhg., Heft 9, 1970, S.137
- 13 J.F.A. Boeckel, geb. 1921, Pastor und Meditationslehrer, Schüler von Prof. Nagaya, auch durch Veröffentlichungen hervorgetreten;
vgl. "Meditationspraxis - Technik und Methoden, München 1977 u. sein Aufsatz "Elemente einer Körpersprache im Zen und in der christlichen Tradition" in "Munen muso - Ungegenständliche Meditation - Festschrift für Pater E.-Lassalle zum Geburtstag", S.419-430, hrsg. von G. L. ..., Matthias Grundewald Verlag, Mainz 1978
- 14 "Der Ruf nach dem Meister" von Dürckheim wird von A. Mielck in einer Rezension als ein "stark von chinesischem Denken geprägtes Buch" charakterisiert.
BBBl, XIX. Jhr., Nr.4, 1973, S.60

- ¹⁵ F.A. Viallet, Zen-Weg zum Andern, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1972
ders., Einladung zum Zen, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1975
ders., Zurück mit leeren Händen, Walter Verlag, Olten 1978
- ¹⁶ Walter Schmidt, Die Fremdreligionen in Deutschland -Hinduismus-Buddhismus-Islam, in: Information Nr.46, IV/1971, S.13, hrsg. Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart
- ¹⁷ Noch 1970 konstatiert W. Schumann: "Gruppen, die ausschließlich dem Zen anhängen, gibt es bisher in Deutschland nicht, obwohl auch Zen-Bücher eine breite Leserschaft finden."
H.W. Schumann, Buddhismus und Buddhismusforschung, S.70, Octopus Verlag Wien 1974 (1.Aufl. in englischer Sprache, Rangun 1970)
- ¹⁸ vgl. W. Massa, Wurzel des Lebens - Meditationszentrum Exercitium Humanum, Tholey, in: Anders leben, Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen, hrsg. von Herbert A. Gornik, Gütersloh 1979, S.100-105

C) Kommentarband und Literaturverzeichnis

III. Anmerkungen zu B) Die Anthropologie des Grafen K. v. Dürckheim

Anmerkungen zu I)

- ¹ Die Quellenlage zur Biographie des Grafen Dürckheim ist insofern etwas prekär, als ich auf Informationen aus einer Selbstdarstellung Dürckheims in dem von Pongratz herausgegebenen Sammelband "Psychotherapie in Selbstdarstellungen" (L. Pongratz, Huber Verlag Bern 1972) und auf mündliche und schriftliche Auskünfte des Grafen Dürckheim angewiesen bin, denen natürlich eine gewisse Subjektivität eigen ist - eigen sein muß. Es ist nicht die Absicht des Autors dieser Arbeit, eine peinlich genau recherchierte Biographie zu liefern und keineswegs mit einer investigatorischen Vorliebe für Details von vermeintlichem Enthüllungsscharakter. Gleichwohl soll das Bild des Grafen Dürckheim so nachgezeichnet werden, daß der Persönlichkeitskern und die seinen Lebensweg im wesentlichen bestimmenden Fakten und Umstände in klarer Kontur erscheinen. Es muß betont werden, daß Graf Dürckheim zu freimütiger Auskunft jederzeit bereit war und keinerlei Grund zur Vermutung vorliegt, die letzten biographischen Winkel ausleuchten zu müssen, in der vagen Erwartung, "Anrüchiges" ans Licht der Öffentlichkeit zu zerren und hiermit aufklärerische Arbeit geleistet bzw. einer Chronistenpflicht Genüge getan zu haben.
- ² Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser.
- ³ Pongratz, a.a.O., S.137
- ⁴ a.a.O., S.137
- ⁵ Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser.
- ⁶ Pongratz, a.a.O., S.144
- ⁷ Pongratz, a.a.O., S.146
- ⁸ Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser.
- ⁹ Pongratz, a.a.O., S.151
- ¹⁰ Pongratz, a.a.O., S.153

- 11 Konrad Lorenz bezieht das Phänomen der "Fulguration" auf einen naturwissenschaftlichen Vorgang: auf die Entstehung neuer Qualitäten in einem lebenden System und nimmt einer solchen Erfahrung die Aura des Mysteriösen oder Phantastischen; sie wird durch diese Parallele vielleicht etwas "realer".
vgl. K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels - Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, Piper Verlag München - Zürich 1973, S.48ff.
- 12 Pongratz, a.a.O., S.154
- 13 Georg Grimm, der ursprünglich auf Wunsch seiner Eltern katholischer Priester werden sollen, geriet durch Schopenhauers Philosophie so stark in den Einfluß des Buddhismus, daß er selbst praktizierender Buddhist wurde und mehrere Bücher über die Lehre schrieb. Das bekannteste ist "Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft" (1915), ein Werk, das in viele Sprachen übersetzt wurde.
vgl. H.W. Schumann, Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland, Octopus Verlag, Wien 1974, S.53ff.
- 14 vgl. H.E. Richter, Die Gruppe, Hamburg 1972
W. Schmidbauer, Emanzipation in der Gruppe, Serie Piper, München 1974
- 15 Pongratz, a.a.O., S.156
- 16 Graf K. v. Dürckheim, Transzendenz als Erfahrung, Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, Weilheim 1966
vgl. M. Hippius, Am Faden von Zeit und Ewigkeit. Zur Lebensgeschichte von Graf K. v. Dürckheim, in: Transzendenz als Erfahrung, S.13
- 17 René Guenon und Julius Evola verfolgten in diesen Jahren ähnliche gedankliche Ziele; eine neuere Arbeit Eolas "Über das Initiatische" hat Dürckheim stark inspiriert und sein Verständnis des Initiatischen mit bestimmt (vgl. Kap.11, 1.1.5 2.Hauptteil)
- 18 M. Hippius, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O., S.18
- 19 Hippius, a.a.O., S.19
- 20 Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser

- 21 Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser
(Nachtrag vgl.S.33a)
- 22 Graf Dürckheim, Japan und die Kultur der Stille,
O.W. Barth Verlag, Weilheim 1950
- 23 a.a.O., S.10
- 24 a.a.O., S.20
- 25 vgl. Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte, Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1953
- 26 Graf Dürckheim, Japan ..., S.21/22
- 27 M. Hippius, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O.,
S.22
- 28 Graf Dürckheim, Japan ..., S.13
- 29 Heute muß dieses Verhältnis zumindest für Japan
differenziert gesehen werden, da es in technisch-
zivilisatorischer Hinsicht, neuerdings auch in
militärisch-strategischer Beziehung, ein hoch ent-
wickeltes Land ist.
- 30 vgl. zuletzt in E. Fromm, Haben oder Sein - Die seeli-
schen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stutt-
gart 1976
- 31 Graf Dürckheim, Japan ..., S.17
- 32 Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, Ull-
stein Verlag, Stuttgart 1977, S.13
- 33 Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser
- 34 Brief vom 19.6.1979 von Graf Dürckheim an Verfasser
- 35 M. Hippius, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O.,
S.23

21a Nach Fertigstellung der Arbeit hat sich Graf Dürckheim in einem Brief an den Verfasser vom 22.2.1981 nochmals prononciert über sein Verhältnis zum Nationalsozialismus geäußert, es ergibt sich daraus folgendes Bild: Von 1934 - 1936 hat Dürckheim im Dienste der nationalsozialistischen Regierung an dem Ausbau der freundschaftlichen Beziehungen zu England gearbeitet und obwohl er nie Parteimitglied geworden ist, war seine Stellung zum Nationalsozialismus zwiespältig, d.h. einerseits bedeutete die Tatsache, daß er eine nicht-arische Großmutter hatte, von vorneherein eine Blockade auf dem Weg beruflich-gesellschaftlicher Positionen; andererseits war seine Gegnerschaft gegen die 'Linken' so ausgesprochen und sein Wunsch, nicht abseits im Kampf dagegen zu stehen, so übermächtig, daß er sich trotz der für ihn bestehenden Beschränkungen dem nationalsozialistischen Regime zur Verfügung stellte und so auch ohne Zurückhaltung das Angebot von Ribbentrop annahm. Das Ausgeschiedenwerden aus dieser Position hatte zwei Gründe: 1. Das Umschalten der Außenpolitik vom Primat der Freundschaft mit England auf die Achse Berlin-Rom-Tokyo und 2. seine nicht-arische Abstammung.

Eine weitere Information aus dieser Zeit vervollständigt ebenfalls sein Lebensbild: Eine Dürckheim gewährte Zeit zur Erprobung der durch das Zen und sein Exerzitium geförderten Geisteshaltung war ein 16-monatiger Gefängnisaufenthalt zu Kriegsende. Der Grund war ein unter Amerikanern verbreitetes Gerücht, Dürckheim hätte in Shanghai eine Propaganda-Zentrale für Goebbels errichtet. (Dürckheim hatte Goebbels nicht gekannt und Shanghai nur von einem zweitägigen Aufenthalt!) Diese Zeit in einer Einzelzelle mit einem Bewegungsraum von 1/2 zu 1 1/2 m war für Dürckheim eine willkommene Zeit zur Erprobung seiner Zen-Erfahrung. Als er am Schluß des Aufenthaltes Gelegenheit hatte, einen Offizier nach den Ursachen seiner Haft zu fragen, erhielt er die klassische Antwort: 'It is always difficult, to admit a mistake.'

Anmerkungen zu II)

- ¹ Fischer Lexikon Philosophie, hrsg. von A. Diemer und I. Frenzel, S.9 ff.
- ² Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 10.Aufl., Bd.2, Herder Verlag, Freiburg 1979, S.571
- ³ Graf Dürckheim, Erlebnis und Wandlung, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1978, erweiterte Neuausgabe, S.10
- ⁴ vgl. dazu: Friedrich Sander, Inbild und Gestalt, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O., S.396-411
- ⁵ vgl. dazu Dürckheims Aufsatz "Gestalt" in: "Überweltliches Leben in der Welt", O.W. Barth Verlag, Weilheim 1972, S.57-68
- ⁶ vgl. dazu: W. Schmidbauer, Mythos und Psychologie, München 1970
- ⁷ vgl. Jolan Jacobi, Die Psychologie von C.G. Jung, Rascher Verlag, Zürich 1949, 3.Aufl.
- ⁸ Jacobi, a.a.O., S.81 ff.
- ⁹ Jung, Das göttliche Kind, in: Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam 1942, S.117
- ¹⁰ Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.10
- ¹¹ Jacobi, a.a.O., S.94
- ¹² vgl. Aufsatz in "Überweltliches Leben in der Welt", a.a.O. mit dem Titel "Der Weg", S.69-81; gemeint ist der "initiatische Weg", der die Realisierung der Lehre darstellt.
Die Universalität des Jung'schen Forschens schlägt sich in seiner Zuwendung zur philosophischen und religiösen Symbolik des Fernen Ostens nieder. Dabei wurde die Begegnung mit Richard Wilhelm (gest. 1930), dem damaligen Direktor des Frankfurter China-Institutes, wichtig; als Frucht dieser Zusammenarbeit gilt die gemeinsame Herausgabe eines alten taoistischen Textes: "Das Geheimnis der goldenen Flüte" (1930). Die Bekanntschaft mit dem Indologen Heinrich Zimmer (gest. 1943) und die Verbindung mit dem unga-

rischen Philologen und Mythenforscher Karl Kerényi blieben ebenfalls nicht ohne Einfluß auf Jungs Denken.

vgl. J. Jacobi, a.a.O., S.263

- 13 "Bewußtwerdung" bedeutet für Jung nicht, das von der Innenwelt oder der Außenwelt dem Menschen Entgegentretende einseitig "ins Bewußtsein zu heben", d.h. in jenen Teil der Psyche, der von der Ratio geleitet und kontrolliert wird, sondern meint die Entfaltung eines weiteren und tieferen Raumes, der in gleichem Maße dem Unbewußten geöffnet ist. Bewußtwerdung findet statt in der Synthese von "Ich" und "Es", um in der Sprache Freuds zu reden; die unbewußten Inhalte der Psyche - und somit auch die archetypischen Potentiale menschlicher Existenz - sollen mit den bewußten Inhalten zu einer höheren Einheit verschmolzen werden.
- 14 vgl. Jacobi, a.a.O., S.186 ff.
- 15 Unter "Persona" versteht Jung - in Anlehnung an das lat. Wort persona = Maske des antiken Schauspielers - die Seelen-Maske, d.h. das positive Bild, das jeder von sich selbst hat, in dem tatsächlich vorhandene Eigenschaften der eigenen Person mit gewünschten Idealvorstellungen und gesellschaftlich vorgegebenen Verhaltensmustern miteinander verbunden sind. Das Rollenverhalten im Beruf oder in der Familie kann als Schablone einer Persona-bildung betrachtet werden: z.B. die Berufs-Persona des Pfarrers, die Familien-Persona des Vaters etc. Die Persona gehört per definitionem einer Außenschicht der Seele an, da sie nicht das wahre "Gesicht" eines Menschen wiedergibt. vgl. J. Jacobi, a.a.O., S.46 ff.
- 16 J. Jacobi, a.a.O., S.189 ff.
- 17 Graf Dürckheim, Meditieren - wozu und wie, Herder Verlag, Freiburg 1976, S.71
- 18 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.73
- 19 J. Jacobi, a.a.O., S.198
- 20 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.76
- 21 J. Jacobi, a.a.O., S.213

- 22 Die Worte "transzendieren", "transzendent" haben für Jung in diesem Zusammenhang keine metaphysische Qualität, sondern drücken - im etymologischen Sinne - die Tatsache des Übergangs, der Zusammenführung, der Synthese von bewußten und unbewußten Anteilen der Psyche aus. Die Jungsche Lehre will überhaupt nicht Religion oder Philosophie oder Ersatz für beides sein. "Sie ist die wissenschaftliche Zusammenfassung und Darstellung alles dessen, was die erfahrbare Totalität der Psyche umfaßt, und so wie die Biologie die Wissenschaft vom lebendigen physischen Organismus ist, so ist sie die Wissenschaft vom lebendigen Organismus der Psyche." J. Jacobi, a.a.O., S.257
- 23 Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Rascher, Zürich, IV.Aufl. 1945, S.98
- 24 vgl. J. Jacobi, a.a.O., S.223
- 25 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.81
- 26 Jung, Die Beziehungen ..., a.a.O., S.98
- 27 Meditieren ..., a.a.O., S.17
- 28 Jung, Psychologie und Alchemie, Psychologische Abhandlungen, Bd.V, Rascher, Zürich 1944, S.204
- 29 Meditieren ..., a.a.O., S.21
- 30 Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.22
- 31 Wir folgen hier der einführenden Darstellung seines Werkes von Paul Kluckhohn, in: Novalis Schriften, hrsg. von Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, 2.Aufl., 4 Bde, Kohlhammer Verlag Stuttgart 1960, S.1-67, Bd.I
- 32 Novalis wird hier zum Hüter und Fürsprecher eines Universalismus, der in dem johanneischen Wort: "Also hat Gott die Welt geliebt" zwar zum Ausdruck kommt, in der christlichen Überlieferung jedoch anthropozentrisch eingeschränkt wurde. Die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Seele stand im Vordergrund, der Horizont der agape wurde auf den Menschen eingeengt auf Kosten der Liebe Gottes zur Natur und der Schöpfung insgesamt, der jedoch in gleichem Maße die göttliche Liebe gilt. Paul Tillich hat deshalb auch eine "Theologie des Anorganischen" in seiner

Systematischen Theologie gefordert.
Paul Tillich, Systematische Theologie, Ev. Verlags-
werk Stuttgart 1966, Bd.III, S.29

33 Meditieren ..., a.a.O., S.36

34 Vgl. ihr mystisches Hauptwerk "Scivias" ("Wisse die Wege"), beendet 1153, in dem sie in visionärer Schau die Menschheitsgeschichte als Heilsordnung darstellt und insbesondere den Schöpfungsakt (constitutio) heilsgeschichtlich deutet. - Das mystische Hauptwerk in deutscher Übersetzung: Wisse die Wege, Scivias. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler, Salzburg 1954

35 Auch die esoterische Tradition der Alchemie geht von der wesenhaften Entsprechung - der "Analogie" - der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche aus.
vgl. Stanislas Klossowski de Rola, Alchemie - Die geheime Kunst, München-Zürich 1974 (Droemer-Knaur Verlag)

36 Meditieren ..., a.a.O., S.58

37 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.48
Die geheimnisvolle Beziehung der Sphären des Sichtbaren und Unsichtbaren ist auch ein Thema Kilkes, der einmal vom Menschen als dem "mystischen Grenzgänger", von den Menschen als "Bienen des Unsichtbaren" gesprochen hat. Überhaupt zeigt die gnostische Poesie des Novalis eine Nähe zur "Dingmystik" Kilkes in den "Duineser Elegien". Interessant bleibt in diesem Zusammenhang anzumerken, daß Dürckheim Kilke persönlich kennengelernt hat (vgl. Kap.1, Teil I) und seine Werke zu schätzen wußte.
Die mystische Frömmigkeit des Novalis läßt sich biographisch zurückverfolgen bis zur Mystik Böhmes, dessen Werke Novalis in seinem vorletzten Lebensjahr 1800 intensiv studiert hat, insbesondere dessen "Aurora, oder die Morgenröte im Aufgang". Die wesensmäßige Entsprechung von Außen und Innen erhält hier eine kosmische Dimension, was sich in den "Fragmenten" so niederschlägt: "Unser Körper ist ein Teil der Welt - Glied ist besser gesagt. Es drückt schon die Selbständigkeit, die Analogie mit dem Ganzen, kurz, den Begriff des Mikrokosmos aus. Diesem Gliede muß das Ganze entsprechen. Soviel Sinne, soviel Modi des Universums - das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist." (a.a.O., S.650/651, Bd.2)
In kühner mystischer Schau wird schließlich die Außenwelt in einen allumfassenden Weltinnenraum überführt. "Wir träumen von Reisen durch das Welt-

all: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. - Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." (a.a.O., Blütenstaub, S.418/419, Bd.2. Die Orthographie der beiden letzten Zitate wurde der heutigen Schreibung angepaßt.) Wir werden uns bei der Erörterung des mystischen Erleuchtungserlebnis des Zen, satori genannt, dieser Zeilen zu erinnern haben.

- 38 in: Deutscher Geist - Ein Lesebuch aus zwei Jahrhunderten, hrsg. von Oskar Loerke und Peter Suhrkamp, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. Main, 1966, Bd.1, S.383
- 39 Meditieren ..., a.a.O., S.57
- 40 Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.10
- 41 Karlfried Graf Dürckheim - Alphonse Goettmann, Dialogue sur le chemin initiatique, Les Editions du Cerf, Paris 1979, p.17
"Ich erkenne in Meister Eckhart meinen Meister, den Meister. Ich verdanke seine Bekanntschaft meinem Freund Ferdinand Weinhandl, einem Mitglied des 'Quartetts', das war so um 1920 in München. Ich bin kein Eckhart-Experte im wissenschaftlichen Sinne, auch kein Theologe. Man kann nur Zugang zu ihm gewinnen, wenn man das gegenständliche Bewußtsein ausschaltet. Von allem, was er sagt, geht ein Geist (souffle) besonderer Art aus. Diese ungeheure Einfachheit, mit der er von Gott spricht, die Beispiele, die er gibt, die Probleme, die er aufgreift ... Die Atmosphäre wird ganz von der Wirklichkeit her, von der er spricht, bestimmt, dieser Wirklichkeit des Seins (l'essentiel), des Wesens (le Réel) im Schweigen des Jenseitigen, das nur derjenige hört, der Ohren hat zu hören ... Sie wissen, daß er verfolgt worden ist, als Ketzer verdammt wurde, und noch heute verfolgt die Kirche Meister Eckhart. Ich hätte wie er selbst ein Opfer werden können ..." (Übersetzung M.B.)
- 42 Die beiden Altmeister der Eckhart-Forschung Josef Koch und Josef Quint haben das wichtigste Material über Werk und Leben Eckharts vorgelegt. Wir stützen uns im folgenden biographischen Abriß Eckharts und in den Zitaten aus seinen Werken auf Josef Quint, Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, Hanser Verlag München,

5.Aufl. 1978. Die Eckhart-Texte der Quint-Ausgabe werden mit Quint (T), die Einleitung Quints mit Quint (E) zitiert.

- 43 Näheres dazu Kunisch, Hermann: Spätes Mittelalter. In: Wortgeschichte, Hg. Maurer und Stroh, 1.Bd., 2. erw.Aufl. 1958, S.205-267
- 44 J. Quint, a.a.O., S.273
- 45 Eckhart - Tauler - Seuse, Ein Textbuch aus der alt-deutschen Mystik, hrsg. von Hermann Kunisch, Rowohlt's klassiker, Hamburg 1958, S.15
- 46 Summa c. gent. IV,1
zit. nach H. Kunisch, a.a.O., S.21/22
- 47 J. Quint, a.a.O., S.14
- 48 Graf Dürckheim, Der Alltag als Übung, Hubert Verlag Bern 1977, 5.Aufl., S.37
- 49 Meditieren ..., a.a.O., S.145
- 50 Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.121
- 51 Eckhart widerlegt mit seinem dynamischen Seinsbegriff die Vorstellung vom Mystiker als eines einseitig der vita contemplativa zugewandten Heiligen, ebenso das hartnäckige Vorurteil, Mystik sei gleichzusetzen mit "Weltflucht und Verantwortungsscheu". Vgl. zu diesem Thema: Reimar Lenz, Die Erfahrung der Einheit - Verteidigung der Mystik, in: Die Suche nach dem anderen Zustand, hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Herder INITIATIVE, Herder München 1976, S.17-39. Ebenso Dietmar Mieth, Christus, das Soziale im Menschen - Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, dessen Buch ebenfalls den antiquaristischen Zug der Mystik Eckharts stark herausstellt.
- 52 Meditieren ..., a.a.O., S.144
- 53 Der Alltag als Übung, a.a.O., S.125
- 54 Meditieren ..., a.a.O., S.52
- 55 Hara - Die Erdmitte des Menschen, O.W. Barth Verlag, München 1956, S.91

- 56 J. Evola, Über das Initiatische, Antaios, hrsg. von M. Eliade und E. Jünger, Bd.VI, Nr.2, Juli 1964, Klett Verlag Stuttgart, S.184-208
- Julius Evola (geb. 1898) ist ein philosophischer Schriftsteller, der von Nietzsche inspiriert, in erster Linie religiöse und kulturkritische Themen behandelt. Eines seiner Hauptwerke ist die Teoria dell'individuo assoluto, Torino 1927-30, die stark beeinflusst ist von Nietzsches Gedanken des Willens zur Macht. In seinen anderen Schriften widmet er sich der Symbol- und Mythenforschung und versucht die Bedeutung und den Wert der Mythen in der Geschichte aufzuzeigen. Die Enciclopedia Filosofica von Conrad-Martius-Gaunlione spricht von einem 'idealismo magico'. (vgl. a.a.O., seconda edizione interamente rielaborata, Firenze 1968, S.1167)
- vgl. auch Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, S.610
- 57 J. Evola, a.a.O., S.185
- Auch Pater Wulf hat in seiner Auseinandersetzung mit Dürckheim (vgl. Kap.VI, 2.Hauptteil) darauf aufmerksam gemacht, daß sich Dürckheim des "begrifflichen Instrumentariums" von J. Evola bedient und dieses in den "Umkreis eines initiatisch-gnostischen 'Denkens'" gehört, das "kaum mit dem Christentum vereinbar" sei. in: Geist und Leben 51 (1978) 226-235, Zur Christlichkeit des "Initiatischen Weges" - Antwort an Graf Dürckheim, S.227
- 58 J. Evola, a.a.O., S.185
- 59 Nach Durchsicht der Literatur ist offenkundig, daß der Begriff "initiatisch" fest in Dürckheims Terminologie eingeführt wird in einem Festschriftbeitrag für Ferdinand Weinhandl "Das Initiatische" (Festschrift für F. Weinhandl, Graz 1967). In einer überarbeiteten Form erscheint dieser Aufsatz wieder in "Überweltliches Leben in der Welt" a.a.O. ("Das Initiatische", S.69-81), hier wird die Abhandlung Evolas auf S.76 ausdrücklich zitiert, die Begriffe "initiatistische Therapie" (S.78) und "immanente Transzendenz" (S.73) werden als Überschriften verwendet.
- In einem Aufsatz aus dem Jahre von Maria Hippius "Am Paden von Zeit und Ewigkeit", geschrieben als Beitrag zur Festschrift Dürckheims anlässlich seines 70. Geburtstages, spricht die Autorin vom "initiatischen Weg" als dem Weg der Selbstverwirklichung des Menschen (S.28, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O.) Der Einfluß von Maria Hippius auf die "initiatistische Therapie" Dürckheims soll dadurch deutlich gemacht werden. (Diesen Hinweis verdanke ich einer brieflichen Mitteilung von Dipl.-Psych. Rüdiger Müller, München)

- 60 vgl. dazu H. Dumoulin, Zen - Geschichte und Gestalt, 3.Kap. "Die Mahayana-Sutren und das Zen", S.38-57
- 61 vgl. dazu Wilhelm Richard, C.G. Jung: Das Geheimnis der goldenen Blüte. Walter Verlag Olten-Freiburg 1971, 3.Aufl.
- 62 Mokusen Miyuki (Übers. u. komm.), Kreisen des Lichtes - Die Erfahrung der Goldenen Blüte, Weilheim 1972, S.30
- 63 vgl. H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt 1976, S.37 ff.
- 64 Auch Lao-tse betont im 1. Spruch des Tao-te-king die Unaussprechlichkeit des Tao:
"Das Tao, das mit Namen genannt wird, ist nicht das ewige Tao.
Der Name, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige Name." (M. Miyuki, a.a.O., S.28)
- 65 Diese These durchzieht das Werk Dürckheims wie ein roter Faden und taucht an vielen Stellen auf. Sie lautet z.B. in anderer Version so: "Die zentrale Anliegen des Zen betrifft eine entscheidende Wende in der inneren Entwicklung des Menschen. Es geht um nichts Geringeres als um die empirische Entdeckung der transzendentalen Wirklichkeit unseres Selbstes, um das "Schmecken" des divinen Seins in diesem weltlichen Dasein. Zen ist nie das Ergebnis eines schlußfolgernden Denkens, eines frommen Glaubens oder einer spekulativen Metaphysik, sondern einer dem Menschen möglichen und im Grunde zgedachten E r f a h r u n g ..."
(Die Erfahrungsweisheit des Zen-Buddhismus als abendländische Aufgabe, in: Christentum und Buddhismus, O.W. Barth Verlag, München-Planegg, 1959, Hrsg. Alfons Rosenberg, S.133)
- 66 vgl. dazu Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Diederichs Verlag Düsseldorf 1979, S.73 ff.
- 67 vgl. dazu Philip Kapleau, Die drei Pfeiler des Zen, O.W. Barth Verlag Weilheim 1979, S.401 ff.
- 68 H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg ..., a.a.O., S.117
- 69 zu Dogen vgl. H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg ..., a.a.O., S.102 ff.

- 70 cit. nach Dumoulin, a.a.O., S.119
- 71 cit. nach Dumoulin, a.a.O., S.120
Zu den Übersetzungsproblemen in der Überlieferung der Zen-Texte vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts, S.40 ff.
- 72 In den "Wegen", "Künsten" (jap. do) ist die Aufhebung von "Gesetz des Buddha" und dem "Gesetz der Welt" vollzogen. Vgl. dazu H. Dumoulin, a.a.O., S.95 ff.
- 73 Vgl. hierzu E. Conze, Der Buddhismus - Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1953; ebenso äußert sich der katholische Theologe H. Küng über den "Gott der nicht-christlichen Religionen" sehr ausge- wogen: "Wie immer man im einzelnen formuliert und von Gott redet, man wird auch aufgrund der westlichen Tradition einer negativen Theologie von Dionysios bis Heidegger die Anliegen des Ostens zu bedenken haben:
Gott ist durch keinen Begriff zu begreifen, durch keine Aussage voll auszusagen, durch keine Definition zu definieren: er ist der Unbegreifliche, Unausagbare, Undefinierbare ...
Gott übersteigt alle Begriffe, Aussagen, Definitionen, er ist jedoch nicht getrennt von Welt und Mensch, er ist nicht außerhalb alles Seienden, der Welt und dem Menschen innewohnend, bestimmt er ihr Sein von innen ...
Gott übersteigt so Welt und Mensch und durchdringt sie zugleich: unendlich fern und uns doch näher als wir uns selbst; nicht greifbar auch bei erfahrener Anwesenheit; anwesend auch bei erfahrener Abwesenheit. Er wohnt der Welt inne und geht doch nicht in ihr auf: er umgreift sie und ist doch nicht mit ihr identisch: So fallen bei Gott Transzendenz und Immanenz ineins!"
(H. Küng, Existiert Gott?, Piper Verlag München 1978, S.659)
- 74 Graf Dürckheim, Im Zeichen der Großen Erfahrung, O.W. Barth Verlag, München-Planegg 1951, S.29
- 75 Graf Dürckheim, Der Alltag als Übung, Huber Verlag Bern 1977, 5. Aufl., S.60
- 76 zit. nach U. v. Mangoldt, Zen, Gespräche - koans - Dreizeiler - Haikus, in: E. Benz, Zen in westlicher Sicht, Zen-Buddhismus - Zen-Snobismus, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1962, S.92
- 77 Im Zeichen der Großen Erfahrung, a.a.O., S.104/105
- 78 Graf Dürckheim, Die Erfahrungsweisheit des Zen-Buddhismus als abendländische Aufgabe, a.a.O., S.134/135

Anmerkungen zu III

- ¹ Vgl. dazu J.A. Cuttat, Hemisphären des Geistes, Der spirituelle Dialog von Ost und West, Klotz Verlag, Stuttgart 1964
- ² Plotins Denken kreist um das Problem des Einen, das von allen determinierenden Bestimmungen abgelöst werden müsse, ja vom Denken selbst, damit dieses nicht wieder in die Dualität von Denkendem und Gedachtem auseinanderfalle. Erst in der vollkommenen Einung und Verschmelzung von beiden ist das Eine da, das als das Gute und Schöne zugleich die Seinsweise des Göttlichen ausmacht. Plotin wird durch diesen negativen Weg im Denken des Einen zum Vater der negativen Theologie, d.h. das Denken kann der Eminenz göttlichen Seins nur dadurch gerecht werden, daß es dieses mit Hilfe universeller Verneinungen zu umschreiben versucht, jenseits aller personhaften Zuordnung von Attributen. Diese im negativen Einen begründete Gottesbild bildet auch die grundlegende Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität. Als gemeinsames Merkmal asiatischer Spiritualität - also sowohl des Hinduismus, Buddhismus und Taoismus - kann nach J.A. Cuttat die Vorstellung betrachtet werden, das Absolute, das Göttliche sei unpersönlich, überpersönlich und im letzten Grunde identisch mit dem wesenhaften Kern des Menschen, die von den monotheistischen Religionen geprägte christlich-westliche Spiritualität hat ihre gemeinsame Wurzel in der Bibel und geht von der Vorstellung aus, Gott sei das Absolute in Person, der dem Menschen gegenübersteht und ihm im Wort (Gottes) und in der Verkündigung des Wortes "erfahrbar" sei. Auf der einen Seite also eine im Einen wurzelnde Identität mit Gott (Gottheit), auf der anderen Seite eine interpersonale im Gegenüber begründete Gemeinschaft (communio) mit Gott.
Vgl. zum Dialog Ost-West allgemein: J.A. Cuttat, Asiatische Gottheit und christlicher Gott, Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.
Zu Plotin: W. Beierwaltes, Einung und Reflexion bei Plotin, in: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, S.7-36
- ³ Das Thema des Dialogs von Ost und West ist im einschlägigen kulturkritischen Schrifttum zu einem Gegenstand sowohl der gehobenen Feuilletonistik als auch der profunden wissenschaftlichen Studie geworden.
Zu letzterem Genre gehören die schon genannten Arbeiten von J.A. Cuttat und u.a. das Buch von William

S. Haas, Ostliches und westliches Denken, Eine Kulturmorphologie, rde, Bd. 246, Reinbek 1967
Aus journalistisch-feuilletonistischer Perspektive wird die Problematik abgehandelt von J. Gebser, Asien lächelt anders, Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart, Ullstein Verlag, Berlin 1968 oder Lilly Abegg, Ostasien denkt anders, Versuch einer Analyse des westlich-östlichen Gegensatzes, Atlantis Verlag Zürich, 1949

- 4 Die Problematik von Ost und West trifft nicht mehr im Sinne des o.g. Zitates von R. Kipling zu; die Durchdringung der beiden Hemisphären ist in hohem Maße fortgeschritten, allerdings eher auf wirtschaftlich-technisch-politischem Gebiet - und einseitig der zivilisatorischen Infiltrationsprozeß des Westens (z.B. der "American way of life") in autochthone östliche Kultur- und Gesellschaftsformen - und weniger auf kulturell-spirituelle Ebene, d.h. die Synthese von östlicher und westlicher Geistigkeit bleibt als Aufgabe nach wie vor aktuell.
- 5 Überweltliches Leben in der Welt, a.a.O., S.84
- 6 Japan und die Kultur der Stille, a.a.O., S.21
- 7 Überweltliches Leben in der Welt, a.a.O., S.87
- 8 Das Wort "Person" leitet er - etymologisch falsch - von lat. per-sonare = hindurchtönen ab und unterlegt dieser Bedeutung seinen Wesensbegriff. "Nur dann also, wenn es dem Menschen gelingt, eine Daseinsform zu entwickeln, in der er sein Welt-Ich bewahrt und doch zugleich durchlässig bleibt für das in seinem Wesen anwesende Sein, das die Fassungskraft des Ichs überschreitet, wird er ein rechter Mensch, im wahren Sinn eine Person, durch deren Erleben und Wirken das Sein im Dasein hindurchtönt." (Der Alltag als Übung, a.a.O., S.15)
Zur Illustration sei diesem spezifischen Personenbegriff Dürckheims, der nur auf dem Hintergrund seiner initiatischen Lehre verständlich ist, eine allgemeine lexikalische Definition gegenübergestellt: "Heute bedeutet Person den Menschen, der durch seinen Eigennamen gekennzeichnet ist, zugleich die Einheit aller Eigenschaften, die seine Einmaligkeit ausmachen (Individualität), sowie die Einheit aller seiner Handlungen und Aussagen." (Der Große Brockhaus, Bd.9, Wiesbaden 1956, S.75)

- ⁹ Vgl. zu den beiden ersten geäußerten kritischen Punkten: J.A. Cuttat, Asiatische Gottheit - Christlicher Gott, a.a.O., S.121 ff. (Problem der Selbstlösung) bzw. S.43 ff. (Problem des Personbegriffs). vgl. zu Punkt 3: H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, a.a.O., S.218 ff.
- ¹⁰ Vgl. dazu Josef Sudbrack, der östlicher Meditationspraxis eher skeptisch gegenübersteht und als Anhänger christlicher Meditationsformen gilt, die traditionellerweise den Stellenwert des Leibes im Vollzug der Meditation nicht hoch veranschlagt haben; er schreibt: "Meditation findet statt, wo jemand sich durch körperliche Gymnastik ein natürliches Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit zurückerobert. ... Im körperlichen Vollzug gelingt es, die Welt des reinen Funktionierens zu durchstoßen zur tieferen, menschlicheren Erfahrung." (J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Herder Verlag, Freiburg 1977, S.34/35)
- Ein dem "christlichen Zen" zuzurechnender Autor und Meditationspraktiker, W. Johnston, schreibt klipp und klar: "Wer meditieren will, muß seinen Leib mit einbeziehen. Bruder Esel - wie Franziskus sagt - will nicht übergangen sein". Und als Mahnung an Christen: "Die Christen sollten mehr über die Rolle des Leibes beim Gebet nachdenken. Es spricht sehr viel dafür, dort mit der Meditation zu beginnen, wo man steht. ... Warum also nicht mit dem beginnen, woran sie glauben, und dann über den Körper zum Kosmos und zu Gott gelangen?" (W. Johnston, Zen - ein Weg für Christen, Topos Taschenbücher, Bd.56, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1977, S.84/85)
- ¹¹ Glasenapp unterscheidet die fünf großen Religionen: Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum und Islam "in solche, die östlich, und solche, die westlich vom Hindukusch entstanden sind. Die östlichen lassen sich als 'Religionen des ewigen Weltgesetzes' charakterisieren, weil nach ihnen die Welt ewig ist; sie hat keinen ersten Anfang und kein definitives Ende, sondern erneuert sich unaufhörlich im Wege sukzessiven wechselnden Entstehens und Vergehens. Sie wird von einer ihr immanenten Gesetzmäßigkeit beherrscht, die von selbst alles Geschehen in ihr bedingt. Es ist dabei von sekundärer Bedeutung, ob ein unpersönliches Weltgesetz das höchste Prinzip alles Werdens darstellt oder ob dieser als die Manifestation einer über und in der Welt waltenden Gottheit angesehen wird. Die westlichen Religionen der 'geschichtlichen Offenbarung' machen hingegen die Existenz des Kosmos und seiner Bewohner von dem Wirken eines von der Welt verschiedenen und ihr unend-

lich überlegenen persönlichen Gottes abhängig, der alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat und alles autonom mit unbeschränkter Machtvollkommenheit, gemäß seinem unerforschlichen Ratschluß, nach einem festen Plan regiert." (H. von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Diederichs Verlag, Düsseldorf 1979, S.8)

- 12 Vgl. gleichnamigen Aufsatz im Band "Erlebnis und Wandlung". Erweiterte Neuauflage 1978, S.156-179
- 13 Vgl. dazu F. Krueger, Lehre vom Ganzen, H. Huber Verlag Bern, 1948 und die einschlägigen Werke V. v. Weizsäcker: "Der Gestaltkreis" (1940), Leipzig, Thieme Verlag, inzwischen neu herausgegeben in der Reihe Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Band 18, Frankfurt, Suhrkamp 1973
 "Körpergeschehen und Neurosen", Klett, Stuttgart 1947
 "Der kranke Mensch", Koehler, Stuttgart 1951
 "Soziale Krankheit und Soziale Gesundheit", Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1955
 Auf diesem vielfältigen Gebiet der psychoanalytisch orientierten anthropologisch-psychosomatischen Medizin wären als herausragende Bemühungen noch zu nennen die "Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie" von V.E. v. Gebattel und die von Paul Tournier begründete "Médecine de la Personne", die ebenfalls von einer ganzheitlichen Schau des Menschen ausgehen und in einem personalen Menschenbild begründet sind.
- 14 Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg⁴ 1978, Herder Verlag
 Berührungspunkte mit dem Bild des "Meisters" enthält der Beruf des Psychagogen, der dem Menschen Hilfestellung in seiner seelisch-geistigen Selbstfindung und Reifung leisten will. Die Bemühungen einer modernen Psychagogik könnte man unter das Motto des Nietzsche-Wortes stellen: "Es gibt einen Weg, den niemand gehen kann außer dir. Frage nicht, wohin er führt, sondern gehe ihn."
 vgl. Johannes Kuckert, Der Weg - ein psychagogischer Leitbegriff, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O., S.429-439
- 15 Der Ruf des Wesens nach dem Wesen scheint eindeutig auf die Traditionsvermittlung im Zen anzuspielen, die von "Geist zu Geist" ("Herz zu Herz", jap.: i shin-den shin) stattfindet.
- 16 Für das Werk und Denken Dürckheims ist überhaupt die triadische Struktur charakteristisch. Vgl. dazu Kapitel IV.

- 17 F. Melzer, Deutsches Pfarrerberblatt, Juni 1973, Heft 11, S.473
- 18 Friso Melzer, Antwort aus dem Schweigen - Der Guru als Seelenführer, Herder Verlag, Freiburg 1978, S.9
- 19 Die sprachgeschichtliche, ursprüngliche Bedeutung des Wortes Guru ist: "überaus verehrungswürdig, im übertragenen Sinne: Geisteslehrer". Walther Eidlitz, Der Glaube und die Heiligen Schriften der Inder, Walter Verlag, Olten/Freiburg 1957, S.140, zit. nach F. Melzer, a.a.O., S.104
Eine historisch-chronologische Deutung der Gestalt des Guru vermittelt die Abhandlung von Hans-Werner Gensichen, Zum Meister-Jünger-Verhältnis im Hinduismus, S.340-353 in der Festschrift für Ernst Damman, Wort und Religion, Ev. Missionsverlag, Korntal 1960
- 20 F. Melzer, a.a.O., S.104
- 21 "Die Botschaft des Maharishi - Antworten von Sri Ramana Maharishi an seine Schüler", mit einer Einleitung von Swami Siddheswaranda, Atharva Verlag, Frankfurt a. Main, 1954, zit. nach F. Melzer, a.a.O., S.65
- 22 Daß wir Jesus als Guru ansehen können, der als Lehrer göttlicher Weisheit einige ausgewählte Schüler in eine Geheimlehre (Mantra, initiatischer Weg) einweihen will, darf bestritten werden. Der frühhellenistischen Bewegung, Jesus als Theios aner (göttlichen Menschen), mit magischen Kräften ausgestattet, zu betrachten, sollte u.a. das früheste Evangelium des Markus-Berichtes entgegenwirken, so mutmaßt Harvey Cox, und somit dem Versuch, "Jesus zum Äquivalent eines Guru" zu machen.
"Vor allem hat Jesus keine Geheimlehre weitergegeben ... Sein ganzes Leben galt der Warnung vor Lehren, die für einige Auserwählte reserviert waren oder die eine besondere Gabe spiritueller Empfänglichkeit erforderten."
Harvey Cox, Licht aus Asien, Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität, Kreuz Verlag Stuttgart 1978, bes. Kap.8,3: Jesus und der Guru, S.154
- 23 Vgl. gleichnamigen Aufsatz in "Erlebnis und Wandlung", Erweiterte Neuausgabe, O.W. Barth Verlag, München 1978, S.218-254
- 24 Die Stufen des "initiatischen Weges" werden im Kap.IV eingehend dargestellt. Hier werden nur die für das Verständnis des Zusammenhanges notwendigen Erläuterungen gegeben.

- 25 Zu "Hara" vgl. Kapitel IV
- 26 Zu Dürckheims Verständnis des Christentums vgl.
Kapitel V
- 27 Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.10

Anmerkungen zu IV

- ¹ Wilhelm Dilthey (1833-1911) stellte das Verstehen als Interpretationsmethode der Geisteswissenschaften dem Erklären als methodisches Prinzip der Naturwissenschaften gegenüber. Das von ihm entworfene System von Kategorien, nach denen geistig-geschichtliche Vorgänge und Phänomene beurteilt werden sollten, nennt er Hermeneutik.

Diese "sind alle fundiert im Erleben, in den Ausdrücken für Erlebnisse und in dem Verstehen dieser Ausdrücke. Das Erlebte und das Verständnis jeder Art von Ausdruck für Erlebnisse fundiert alle Urteile, Begriffe, Erkenntnisse, welche den Geisteswissenschaften eigentümlich sind. So entsteht ein Gefüge von Wissen, in welchem das Erlebte, das Verstandene und die Repräsentationen desselben im begrifflichen Denken miteinander verbunden sind. ... Alle die Eigenschaften, welche als das Wesen dieser Wissenschaften konstituierend richtig herausgehoben sind, folgen erst aus diesem gemeinsamen Wesen derselben. So das besondere Verhältnis, in welchem innerhalb dieser Gruppe das Einmalige, Singulare, Individuelle zu allgemeinen Gleichförmigkeiten steht. ... Die Kategorien, die im Erlebten und Verstandenen enthalten sind und welche die Repräsentation desselben in Wissenschaften möglich machen, sind andere. Die Objektivität des Wissens, die hier angestrebt wird, hat einen anderen Sinn; die Methode, sich dem Ideal der Objektivität des Wissens hier anzunähern, zeigen wesentliche Verschiedenheiten von denen, durch welche wir der Naturerkenntnis uns nähern. So bildet diese Gruppe von Wissenschaften ein eigenes Reich, das unter eigenen Gesetzen steht, die in der Natur des Erlebbaren, Ausdrückbaren und Erkennbaren gegründet sind." (W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd.7, hrsg. von B. Groethuysen, Berlin 1927, S.70 ff.)

- ² Dürckheim, Im Zeichen der Großen Erfahrung, Studien zu einer metaphysischen Anthropologie, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1951, S.14

- ³ Die Gesamtauflagenhöhe der Titel des Grafen Dürckheim kann leider nicht belegt werden; trotz wiederholter Nachfragen waren weder der Scherz Verlag - der O.W. Barth Verlag, in dem das Gros der Bücher Dürckheims erschienen ist, wurde von diesem übernommen - noch Graf Dürckheim selbst bereit - die Gründe scheinen kommerzieller Art zu sein -, darüber nähere Angaben zu machen. Auch Bemühungen der Buchhandlung R. Merkel, Erlangen, darüber etwas in Erfahrung zu bringen, führten zu keinen bezifferbaren Ergebnissen. (Nachtragvel. S.49a)

Nachtrag zu Anm.3,S.49 Kommentarband: Nach Fertigstellung der Arbeit ließ der Scherz/O.W.Barth Verlag Bern dem Verfasser folgende Aufstellung über die Druckauflagen der Titel des Grafen Dürckheim zukommen (Stand 15.9.1980):

<u>Titel:</u>	<u>Druckaufl. inkl.Lizenzen:</u>
Erlebnis und Wandlung	5.000
Hara - die Erdmitte des Menschen	35.000
Japan und die Kultur der Stille	20.000
Wunderbare Katze und andere Zen-Texte	15.000
Der Mensch im Spiegel der Hand (mit Ursula von Mangoldt)	6.000
Der Ruf nach dem Meister	8.000
Transzendenz als Erfahrung	3.000
Überweltliches Leben in der Welt	3.000
Zen und Wir	44.000
Im Zeichen der Großen Erfahrung	5.000

Die internationale Bedeutung des Autors kommt in den fremdsprachigen Übersetzungen seiner Werke zum Ausdruck, z.B. in seinem Buch 'Hara - Die Erdmitte des Menschen':

Französisch: Hara - Centre vital de l'Homme
Verlag: Le Courrier du Livre,
Paris 1969, 2.Aufl. 1976

Englisch: Hara - The Vital Centre of Man
Verlag: Allen & Unwin Ltd,
London 1962, 3.Aufl. 1971
Als Paperback in Mandala-Edition
1977 bei S. Weiser, New York

Holländisch: Hara - het dragende midden van
de mens, Verlag: Ankh-Hermes,
Deventer 1964, Neuauflage 1974

Italienisch: Hara - Il centro vitale dell'uomo
secondo lo Zen, Verlag: Edizioni
Mediterranée, Roma 1969, 2.Aufl.1975

- 4 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.25

- 5 Meditieren ..., a.a.O., S.33; vgl. Kap.I, 2.Hauptteil
Dürckheims Affinität zum Begriff des Numinosen ist grundlegender Bestandteil seiner initiatischen Therapie: "Die Erziehung zur Wesensfühlung über das Ernstnehmen der Erfahrungen des Numinosen steht am Anfang einer initiatischen Therapie. Dazu gehört wesentlich das Erinnerunglassen frühkindlicher Situationen von numinosem Charakter." (Mein Weg zur initiatischen Therapie, in: Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.18) Das Thema des "Numinosen" wird ausdrücklich thematisiert in Dürckheims "Durchbruch zum Wesen" (1954).

- 6 vgl. Meditieren ..., Kap.2, Das Wesen als Erfahrung, S.21 ff.

- 7 vgl. dazu Stichwort "Sein" in Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hrsg. Heinrich Fries, Kösel Verlag München 1963, Bd.II, S.533-544
Wie umstritten dieser Begriff heute in der Philosophie ist, soll folgendes Zitat illustrieren:
"Für den Metaphysiker ist Sein im letzten Grunde der Gegenstand aller Philosophie. Für den Kritiker der Metaphysik ist Sein der leerste aller Allgemeinbegriffe, den man aufgeben sollte." (Van A. Harvey, Theologische Begriffe, Chr. Kaiser Verlag München 1966, S.166)

- 8 Emile Benveniste, Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, List Verlag München 1974, S.211

- 9 Dürckheim, Die Erfahrung des Wesens als Voraussetzung menschlicher Wandlung, in: Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.85; die Hervorhebungen stammen von Dürckheim.

- 10 Die Erfahrung des Wesens ..., a.a.O., S.83

- 11 vgl. H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt 1976, Fischer Taschenbuch Verlag, S.37 ff.

- 12 A. Neuhäusler, Grundbegriffe der philosophischen Sprache, 2. Aufl., Ehrenwirt Verlag München, S.203

- 13 Im Zeichen der Großen Erfahrung, a.a.O., S.14
- 14 k. Jaspers, Von der Wahrheit, München 1947, Piper Verlag, abgedruckt in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, Akademische Verlagsgesellschaft Frankfurt a.M. 1963, hrsg. von Karl Heinz Haag, S.77-107
- 15 Vgl. dazu im folgenden: Dürckheim, Wann ist der Mensch in seiner Mitte, in: Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S.223 ff.
- 16 Photina Kech, Inbild des Kosmos, Eine Symbolik der Schöpfung, Bd.1/II, Salzburg 1966
- 17 Wann ist der Mensch ..., a.a.O., S.225
Dürckheim spricht vom "trinitarischen Charakter" dieser drei Modi des Seins; (Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, Herder Verlag Freiburg 1978, S.86) diese Ausdrucksweise scheint m.E. unangemessen, weil "Trinität" ausschließlich die heilige Dreifaltigkeit des christlichen Gottesbegriffes bezeichnet und deshalb falschen Assoziationen Vorschub leistet. Dieses Beispiel ist jedoch symptomatisch für die Tendenz im Dürckheimschen Denken, christliche Begriffe semantisch umzufunktionieren bzw. diese freizügig und auf subjektive Weise zu interpretieren. (vgl. Kap.V)
- 18 Wann ist der Mensch in seiner Mitte?, a.a.O., S.226
- 19 vgl. im folgenden: Dürckheim, Zen und Wir, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1961, S.109
- 20 Jean Gebser, Ursprung und Gegenwart, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1953
- 21 Hier zeigt sich wieder die Nähe zur Existenzphilosophie Jaspers' (vgl. Kap.IV, 5), in dessen Ontologie sich auch nur in existenziellen Grenzsituationen die Sprache des Seins in "Chiffren der Transzendenz" kundtut.
- 22 Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, a.a.O., S.167
- 23 Dürckheim kennt "dreierlei Leibgewissen": Das erste ist bezogen auf Gesundheit und Leistungsfähigkeit, das zweite auf Schönheit und Harmonie der Gestalt, das dritte auf die Durchlässigkeit für die seinsgemäße Form. (S.173)

- 24 Das altgerm. Wort mhd. lîp, e. life hat dieselbe lexikalische Wurzel wie das Verbum 'leben'. In den Wörtern 'leibeigenschaft', 'leibrante' kommt diese Verwandtschaft noch sinnfällig zum Ausdruck. (Duden, Etymologie, Mannheim 1963, S.396)
- 25 Dürckheim, Übung des Leibes auf dem inneren Weg, Lurz Verlag München 1978
- 26 S. Tsuji, Die Lehre vom Leibkörper, cit. nach Dürckheim: Hara - Die Erdmitte des Menschen, O.W. Barth Verlag München 1956, S.217
- 27 C.F. v. Weizsäcker - Gopi Krishna, Biologische Basis religiöser Erfahrung, O.W. Barth Verlag Weinheim 1971, S.77 ff.
- 28 Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, a.a.O., S.188
- 29 Die jap. Kunst der Selbstverteidigung "Aikido" heißt wörtlich übersetzt: der Weg (do) des Einswerdens (ai) mit der kosmischen Urkraft, die Himmel und Erde erfüllt (ki). vgl. Dürckheim, Übung des Leibes ..., a.a.O., S.34
- 30 Dürckheim, Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S.146
- 31 Vom doppelten Ursprung ..., a.a.O., S.200
- 32 Meditieren ..., a.a.O., S.122
- 33 Meditieren ..., a.a.O., S.16/17
Bezeichnenderweise verweist Dürckheim auf J. Evola, dessen Auffassung über das Initiatische wir in Kap.II, 1.6 wiedergegeben haben.
- 34 Man könnte sich bei den Begriffen "Leere" und "Nichts" und der ihnen immanenten Dialektik an die mahayana-buddhistische Alleinheits-Lehre des Nāgārjuna (2.Jh. n.Chr.) erinnern fühlen, über die H. Waldenfels schreibt: "Nāgārjuna lehnt eine positive Beschreibung der letzten Realität ab, wohl wissend, daß 'Leere' zugleich auf 'Fülle' verweist ... Es bestätigt sich damit die These, daß es Nāgārjuna mit seinem Begriff der 'Leere' um die radikale Befreiung des Menschen im Prozeß der Erlösung geht." H. Waldenfels, Absolutes Nichts, Herder Verlag Freiburg 1976, S.32

- 25 Friedrich Wulf So, Die Wende zum Initiatischen, in: Geist und Leben, Bd. 49, 1976, S. 468
- 36 Vom doppelten Ursprung des Menschen, a.a.O., S. 157
- 37 Meditieren - wozu und wie, a.a.O. S. 21
- 38 Zur Problematik von Sprache und Mystik vgl. Kap.
- 39 Karl Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, Leipzig 1925, S. 56; im folgenden 54-56
- 40 Nach H. Göke, Schweigen, 1971, S. 20, zit. nach J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Freiburg 1977 (Herder Verlag), S. 52
- 41 Worte die sich wegen ihres verdichteten Gehaltes zum Meditieren eignen, nennt F. Helzer 'Herzworte'. Vgl. F. Helzer, Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theophilologisches Wörterbuch, Tübingen 1965
- 42 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (6.522), zit. nach Robert Spaemann, Mystik und Aufklärung, in: Die Suche nach dem anderen Zustand - Wiederkehr der Mystik?, Herder Verlag München, S. 53
- 43 Demosthenes Savramis, Das religiöse Schweigen, in: Die Suche nach dem anderen Zustand - Wiederkehr der Mystik?, Herder, München 1976, S. 50
- 44 G.-K. kaltenbrunner, Vorwort zu: Die Suche nach dem anderen Zustand, a.a.O., S. 8
- 45 H.U. v. Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Grundfragen der Mystik, Johannes Verlag Einsiedeln 1974, S. 44
- 46 Carl Albrecht, Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen, Schünemann Verlag, 1951, S. 16
- 47 Carl Albrecht, Das mystische Erkennen, Schünemann Verlag, Bremen 1958, S. 48
- 48 H.U. v. Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Grundfragen der Mystik, Johannes Verlag Einsiedeln 1974, S. 50/51

- 49 W. Beierwaltes, Reflexion und Einung bei Plotin, in: Grundfragen der Mystik, a.a.O., S.22/23
- 50 W. Nigg sagt vom sprachlichen Duktus des "Cherubinschen Wandersmannes", den er ein "Geschenk der mystischen Inspiration" nennt (S.220): "Die Geistreichen Sinn- und Schlußreime' ... bringen die Gedanken stets auf die knappste Formel. Die Sprüche sind Epigrammen zu vergleichen, die sich dem Gedächtnis einprägen und den Leser stets mitten in den Stoff hineinführen. Der Dichter spielt oft mit den Worten, als wären es Bälle. Mit Vorliebe stellt er zwei Gegensätze einander gegenüber, die er dann paradoxerweise zu einer Einheit zusammenfaßt. Das paradoxe Denken hängt mit seiner Ablehnung des diskursiven Denkens, wie es auf den 'Schulen der Welt' geübt wird, während Silesius dem intuitiven Denken zugetan war, das 'ohne Erkennen erkennt'. Seine Paradoxie geht von der Erkenntnis aus, man könne von Gott nur in Widersprüchen reden. Deswegen finden sich im 'Cherubinschen Wandersmann' auch zahlreiche, sich gegenseitig aufhebende Wahrheiten. Sie sind vom Dichter bewußt gewollt und müssen als ein Ausdruck jener mystischen Glut begriffen werden, aus der das Werk hervorgegangen ist. Die Umkehrung eines Gedankens gehört zu den Grundbewegungen seines Schaffens. Rationales und Irrationales verwendet Silesius gleicherweise, mit Negationen versteht er seine Position zu stärken. Er verfügt über eine hohe Sprachkunst, die die Schwierigkeiten spielend meistert und die Verse oft in Musik verwandelt."
Walter Nigg, Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Artemis Verlag, Zürich /Stuttgart 1959, S.221
- 51 Dürckheim, Erlebnis und Wandlung, Mein Weg zur initiativen Therapie, a.a.O., S.36
- 52 Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, a.a.O., S.84
- 53 H. Enomiya-Lassalle, Zen-Weg zur Erleuchtung, Wien 1969, S.27
vgl. auch die Erlebnisberichte von Zen-Erleuchtungen, die Ph. Kapleau in seinem Werk "Drei Pfeiler des Zen", O.W. Barth Verlag Weilheim 1979, wiedergibt.
- 54 Dürckheim, Zen und Wir, O.W. Barth Verlag Weilheim 1961, S.91
- 55 D.T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg, Ullstein Verlag Frankfurt 1957, S.58/59

- ⁵⁶ Zep. und Wir, a.a.O., S.66/67
- ⁵⁷ vgl. dazu Hans Waldenfels, Absolutes Lichts,
Herder Verlag Freiburg 1976, S.177 ff.
- ⁵⁸ v. Palthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik,
a.a.O., S.51
- ⁵⁹ Josef Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation.
Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten,
Herder Verlag, Freiburg 1977, S.129
- ⁶⁰ H. Waldenfels, Absolutes Lichts, a.a.O., S.170
- ⁶¹ Robert Spaemann, Mystik und Aufklärung, in:
Die Suche nach dem anderen Zustand, a.a.O., S.66/67

Anmerkungen zu V)

- 1 Mein Weg zur initiatischen Therapie, in:
Erlebnis und Wandlung, a.a.O., S. 10
Vgl. auch Dürckheims Aussage, daß seine "weltanschauliche Grundlage nicht buddhistisch, sondern christlich ist."
Dürckheim, Vom initiatischen Weg - Im Gespräch mit Pater Friedrich Wulf SJ, in: Geist und Leben, 50 (1977), S. 464
- 2 G. Wehrs Auffassung eines "esoterischen Christentums" sei im folgenden maßgebend. Vgl. dazu G. Wehr, Esoterisches Christentum, Aspekte - Impulse - Konsequenzen, Stuttgart 1975 (Ernst Klett Verlag)
Der Autor hat sich durch verschiedene Veröffentlichungen auf dem Gebiete der mystischen Literatur als Kenner dieser Materie ausgewiesen. Das o. g. Buch wird auch von F. Melzer zur Lektüre "herzlich empfohlen", weil es anregt, "bisher Übersehenes ernster zu nehmen (und) oft übersehene oder mißverstandene Gestalten der Kirchengeschichte in den Blick rückt". (F. Melzer, Besprechung des Buches von G. Wehr: Esoterisches Christentum, in: Meditation - Blätter für weltoffene Christen 4 - 1976, S. 32.
Der Begriff "esoterisches Christentum" wird in Punkt 5 dieses Kapitels näher erläutert.
Außer den beiden in diesem Kapitel zitierten Werken von G. Wehr, sei noch auf folgende Titel von ihm verwiesen: Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten, Reinbek 1971
Jakob Böhme: Christosophia - Ein christlicher Einweihungsweg. Hrsg. und kommentiert von G. Wehr, Freiburg 1975
Rudolf Steiner als christlicher Esoteriker, Freiburg 1978
- 3 Dürckheim, Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 18
- 4 Zur Diskussion dieses Problems vgl. Manfred Josuttis/Hanscarl Leuner (Hrsg.): Religion und Droge. Stuttgart 1972
- 5 Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Wissenschaftl. Buchgesellsch. Darmstadt 1974, S. 18
- 6 Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 101/102
- 7 Dürckheim, Religiöse Erfahrung als Voraussetzung fruchtbaren Gesprächs, in: Synopse, Festschrift für Ulrich Mann zum 60. Geburtstag, hrsg. von Gert Hummel, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1975, S. 53

G. Wehrs Verdikt über die "moderne" Theologie fällt noch deutlicher aus. Er fordert ebenfalls eine dem Gesamtumfang seelischer Wirklichkeit Rechnung tragende "Tiefentheologie", die einer "eindimensionalen, religionsfeindlichen Interpretationsart" des modernen Menschen entgegenwirkt und diese notwendigerweise entscheidend korrigiert: "was also ist die moderne, gerade die modern sich gebärdende Theologie anderes als das relativ kümmerliche Überbleibsel eines tragischen Schrumpfungsprozesses? Nun ist es gewiß kein Zufall, daß in eben dem Bewußtseinsgeschichtlichen Augenblick, da die Realität des Mythischen zu einer 'erledigten' Chiffre geworden ist, eine Hermeneutik, d. h. eine Verstehenslehre entwickelt wurde, die ein neues Eindringen in eben jene verlorengegangenen Bezirke möglich machte. Vergegenwärtigt man sich, was die Einsicht in das Reich des Unbewußten für die moderne Psychologie bedeutet, dann muß man sagen: Noch herrscht eine (Schul-)Theologie vor, in der die Rationalität den eindeutigen Vorrang hat. ...Noch gibt es auf weite Strecken hin eine 'Gottesgelehrsamkeit', wie man auf dem Feld der Seelenforschung bis zu den Entdeckungen Freuds und Jungs (von Vorläufern abgesehen) eine Bewußtseinspsychologie trieb, die die Tiefenschichten der Psyche ignorierte. Eine der Tiefenpsychologie vergleichbare Tiefentheologie gibt es eigentlich erst in Ansätzen, nämlich überall dort, wo mit der 'Tiefe des Seins' (P. Tillich) gerechnet und die Realität des Spirituellen bzw. die Dimension des Pneumatischen im Sinne des Neuen Testaments ernst genommen wird." (G. Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung a.a.O., S. 35)

- 8 "Das heutige Aufleben von Geist-Erfahrung und Geist-Theologie ist vielleicht das zukunftsträchtigste Zeichen innerhalb der Christenheit. Denn es ist eine tragische Entwicklung, daß die Rolle des Geistes innerhalb der Gotteserfahrung immer stärker vernachlässigt und die 'geistliche' Theologie des Paulus zu rationalem Denken und Analysieren wurde." (Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Herder Verl. Freiburg 1977, S. 123)
- 9 "Es geht mir eben nicht um eine Auseinandersetzung mit dem in sich geschlossenen System der christlichen Theologie...." (Dürckheim, Vom initiatischen Weg a.a.O., S. 450)

- 10 "Die heutige Theologie ist eine Ansammlung trockener, zu Stein gewordener Interpretationen ursprünglicher Ergebnisse. Und weil sie erstarrt sind, hat die Theologie unserer Generation nichts zu sagen." (Dürckheims Gesprächsbeitrag in: Christus - Krischo - Krsna, Gespräche mit seiner Göttlichen Gnade A.C, Bhaktivedanta Swami Prabhupada u. andere Texte Hrsg. Internat. Gesellsch. für Krsna-Bewußtsein e.V., Schloß Rettershof i.Ts. 1978, S. 46)

- 11 Dürckheim, Vom initiatischen Weg - Im Gespräch mit Pater Friedrich Wulf SJ, in: Geist und Leben, 50 (1977), S. 459

- 12 "So wie die Buddhanatur kein Privileg des Buddhisten, Atman kein Privileg des Hinduisten, der uns innewohnende Christus kein Privileg des Christen ist, so auch ist die Seinserfahrung und der Weg zu ihr Grundlage jeder lebendigen Religiosität." (Dürckheim, Meditieren - wozu und wie, a.a.O., S. 141)

- 13 Wilfried Nölle, Wörterbuch der Religionen, Goldmann Verlag München 1960, S. 165/166

- 14 Karl Rahner, Vom Mut zum Kirchlichen Christentum, Süddeutsche Zeitung 12/13. Mai 1979, S. 137

- 15 Paul Tillich, der dem Existenzialismus und der Tiefenpsychologie zugetan und somit nicht unter Dürckheims Theologen-Schelte stehende Religionsphilosoph, leitet sein Werk "Wesen und Wandel des Glaubens" mit der bezeichnenden Vorbemerkung ein: "Es gibt kaum ein Wort in der religiösen Sprache - weder in der theologischen noch in der populären -, das mehr Mißverständnissen, Verzerrungen und fragwürdigen Definitionen ausgesetzt ist als das Wort 'Glaube'. Es gehört zu jenen Ausdrücken, die selber 'geheilt' werden müssen, ehe man sie zum Heil des Menschen verwenden kann." (Paul Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens, Ullstein, Frankfurt, 1961, S. 7) Seine 'heilende' Neu-Interpretation besteht aber auch auf der Einheit von subjektivem Glaubensakt und objektivem Glaubensgehalt, die er in dem Begriff 'unbedingtes Anliegen' realisiert glaubt. "Es gibt keinen Glauben ohne einen Gegenstand, auf den er sich bezieht. Im Glaubensakt ist immer 'etwas' gemeint, und man kann den Glaubensinhalt, den Gegenstand des Glaubens nicht außerhalb des Glaubensaktes haben." (a.a.O., S. 20)

- 16 K. Rahner betont in Bezug auf die Transzendenz-
erfahrung die Einheit von objektivierender
Reflexion und ursprünglichem transzendentalen
Grundvollzug des Menschen: "Wenn wir bisher den
Unterschied zwischen ursprünglicher, existentieller
Grunderfahrung der Transzendentalität des Menschen
einerseits und deren konzeptueller Auslegung und
begrifflicher Theoretisierung andererseits betont
haben und daraus Konsequenzen zu ziehen versuchten,
so soll damit natürlich nicht verdunkelt werden,
daß diese so unterschiedenen Größen auch eine Ein-
heit bilden, aufeinander bezogen sind und sich auch
gegenseitig bedingen." (K. Rahner, Das Problem der
Transzendenz-erfahrung aus katholisch-dogmatischer
Sicht, in: Munen muso - Festschrift für Pater
Lassalle, a.a.O., S. 359)
- 17 J.B. Lotz, Besprechung des Buches von Dürckheim:
Meditieren - wozu und wie, in: Meditation - Blätter
für weltoffene Christen, hrsg. U.v.Mangoldt, Heft 4
(1976), S. 22
- 18 H.U.v.Balthasar, Katholische Meditation, in:
Geist und Leben, Bd. 51 (1978), S. 32
- 19 J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation,
Herder Verlag Freiburg 1977, S. 171
- 20 H. Küng, Existiert Gott?, Piper Verlag München
1978, S. 644
- 21 H.U.v.Balthasar, Meditation als Verrat, in:
Geist und Leben, Bd 50 (1977), S. 261
- 22 zu Heidegger: M. Heidegger, Über den Humanismus,
1949, Frankfurt, S. 36
- 23 Bemerkungen, die in dieselbe synkretistische
Richtung zielen: "In diesem Sinne, glaube ich, meint
die Buddhanatur eine Grunderfahrung, die nicht nur
buddhistischer Religiosität zugrunde liegt, sondern
auch christlicher Religiosität nottut," (Dürckheim,
Vom initiatischen Weg, a.a.O., S. 461)
- 24 H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im
Buddhismus, Frankfurt 1976, S. 19
Zu dieser Problematik vgl. auch Beiträge in der Fest-
schrift für Pater Lassalle Munen muso, a.a.O., eben-
so das Zen-Symposium unter Leitung von Günther
Stachel veröffentlicht in: H.M. Enomiya-Lassalle,
Zen-Meditation, Eine Einführung, Einsiedeln-Löb-
lin 1975

- 25 H.M.E.-Lassalle, Zen-Meditation - Eine Einführung, Benziger Verlag, Einsiedeln-1981n 1975
- 26 Es ist m. E. unsachgemäß, Pater Lassalles Meditationsform das Prädikat "christliche Meditation" ohne weiteres abzusprechen und sie dem "Angebot östlicher Meditation" zuzuschlagen. (J. Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, a.a.O., S. 171) Als polemisch und unrichtig kann man ebenso die bei Sudbrack zitierte Behauptung bezeichnen, Pater Lassalle habe nicht "irgendeine Art von Kensho (die plötzliche Zen-Erleuchtung, das Satori) erlangt". (S. 164) H. Waldenfels korrigiert auch diese nicht gerade von nobler Denkungsart zeugende Nachrede. Vgl. muso - Festschrift für Pater Lassalle... a.a.O., S. 405
- 27 W. Johnston, Zen - ein Weg für Christen, Topos Taschenbücher, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1977, S. 10
- 28 Der ehemalige Pater Gregor Witt OSB, zen-erfahrener Meditationsleiter des Sonnenhauses Deuron/Hohenzollern und Schüler des Grafen Dürckheim, faßt seine Auffassung von Zen in die Worte: "Es ist sicher so, daß Zen jeden Menschen, egal, ob er ein Schuhmacher oder ein kontemplativer Karmelit ist, ob er ein Christ oder ob er ein Buddhist ist, zu seiner ursprünglichen Ordnung (zu dem in ihm angelegten 'Wesen') wieder zurückführen möchte. Im Buddhismus heißt das: das Urantlitz des Menschen schauen lernen, d.h. den Menschen so, wie er geschaffen ist (im Christentum sagen wir: vor dem Sündenfall), sehen und ihn dahin führen, weg von seiner Überheblichkeit, damit er wieder aus seinem Grund leben könne, aus seiner Geschöpflichkeit und aus seinem Schöpfer. Etwas anderes ist Zen nicht." Gespräch mit Pater Gregor Witt, in: T.u.G.Sartory, Erfahrungen mit Meditation, Herder Verlag Freiburg 1976, S. 100
- 29 H.U.v.Balthasar, Meditation als Verrat, in: Geist und Leben, Bd. 50 (1977), S. 260
- 30 Allerdings ist das mystische Erbe in den beiden großen Kirchen verschieden lebendig und erfährt unterschiedliche Beachtung, was W. Nigg zu der resignierenden Feststellung veranlaßt: "Die Mystiker der katholischen Christenheit wurden erfreulicherweise in zahlreichen Monographien dargestellt, während man dies von den evangelischen Gottesfreunden leider

nicht sagen kann...Da Mystik ein sich in den Heiligen spiegelndes Evangelium ist, erreicht die Sicht vom Gottesleben im Protestantismus ihren Höhepunkt in der erregenden Wahrnehmung, daß auch in der evangelischen Christenheit heilige Männer und Frauen lebten. Nur der eine Unterschied bleibt bestehen: Dem katholischen Heiligen wird, nachdem er den Kanonisationsprozeß bestanden hat, eine lebhaftere Verehrung entgegengebracht, während die evangelische Christenheit von ihren Mystikern kaum Notiz nimmt und sie zu ihrem eigenen Schaden einer unbegreiflichen Vergessenheit anheimfallen läßt." W. Nigg, *Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Artemis Verlag Zürich/Stuttgart 1959, S. 11

- 31 K. Thomas, *Meditation in Forschung und Erfahrung*, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung, Steinkopf Verlag Stuttgart 1973, S. 378
- 32 H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg 1966, S. 42
- 33 H. Waldenfels, *Christlicher Glaube und Zen*, in: *Munen muso - Festschrift für Pater Lassalle a.a.O., S. 418*
- 34 Willigis Jäger, *Christen gehen den Zen-Weg*, in: *Munen muso - Festschrift für Pater Lassalle a.a.O., S. 445/446*
- 35 G. Wehr, *Esoterisches Christentum. Aspekte - Impulse - Konsequenzen*, Stuttgart 1975, Ernst Klett Verlag, S. 11. Wir stützen uns im folgenden auf G. Wehrs Ausführungen zu diesem Thema.
- 36 E. Benz weist darauf hin, daß es in der Geschichte des Christentums von Anfang an einen unterschwelligen Strom esoterischen Christentums gegeben hat, dieses aber öfters innerkirchlicher Verketzerung zum Opfer gefallen ist.
"Aus diesem Grund wird auch die Existenz des esoterischen Christentums von der allgemeinen Kirchengeschichtsschreibung, die sich im wesentlichen auf die Darstellung der Geschichte des institutionellen Christentums beschränkt, kaum oder nur in Ausnahmefällen zur Kenntnis genommen. Eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte des esoterischen Christentums gibt es überhaupt nicht..."
E. Benz, *Esoterisches Christentum*, Z.f.R.u.G., XIX Jg. (1967), S. 194

- 37 Wehr, Esoterisches Christentum, S. 33
- 38 E. Benz, Paulus als Visionär, in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jhg. 1952, Nr. 2, S. 77-121
- 39 Alfons Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München-Planegg, 1955, S. 11
- 40 Dürckheim, Werk der Übung - Geschenk der Gnade, in: Geist und Leben, Bd. 45 (1972) S. 367
- 41 H. Kahlefeld, Tiefenerfahrung und Kontemplation im Neuen Testament, in: Geist und Leben, Bd. 46 (1973) S. 23
- 42 G. Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Darmstadt 1974, S. 55
- 43 G. Wehr, Esoterisches Christentum, a.a.O., S. 12
Ebenso: "Wer vom Gegenüber von 'Gnostiker' und 'Pistiker' spricht, einmal den erkennenden Christen, das andere Mal den 'nur' glaubenden meint, der leugnet entweder die Erkenntnisfunktion christlichen Glaubens...." (Wehr, a.a.O., S. 74)
- 44 Dürckheim, Werk der Übung - Geschenk der Gnade, in: Geist und Leben, Bd. 45 (1972), S. 365
- 45 E. Thestrup Pedersen, in: Weltkirchenlexikon - Handbuch der Ökumene, hrsg. von Franklin H. Littell und Hans Hermann Walz, Kreuz Verlag Stuttgart 1960, S. 499
- 46 Vorwort zu Dürckheim, Werk der Übung - Geschenk der Gnade, a.a.O., S. 363

Anmerkungen zu VI)

- 1 Graf Dürckheim hat diesen Sachverhalt in einem Gespräch mit dem Verfasser - nicht ohne einen Unterton resignierender Klage - bestätigt. (Gespräch vom 17.5.1979)
- 2 Die Auseinandersetzung mit den Thesen Dürckheims hat stattgefunden in der katholischen Zeitschrift "Geist und Leben"; einer eingehenden Darstellung des Inhalts und kritischen Würdigung des Buches durch Pater Wulf folgte eine Antwort Dürckheims; abschließend eine Erwiderung Friedrich Wulfs.
- 3 Friedrich Wulf, Die Wende zur Meditation, in: Geist und Leben, 49 (1976), S.461
- 4 Die Erfahrung des bekannten Religionspädagogen und Oratorianers Clemens Tilman sei beispielhaft wiedergegeben, geäußert in einem Rundfunkgespräch über Meditation: "Dann habe ich vierzig Jahre lang gesucht, probiert, bis ich eines Tages einen Mann getroffen habe, der lange in Japan war, Graf Dürckheim, bei dem war ich einen Tag, und da ist mir aufgegangen, wie dort die Versenkung vollzogen wird - vor allen Dingen, wie es Dürckheim macht, wie er die Haltung, die Atmung, die innere Versenkung und dabei gesprochene Worte zu einer Einheit bringt. Das war für mich ein Durchbruch.... Den Zugang zu unserer eigenen Tiefe haben wir(erst) durch diese östlichen Praktiken (wieder-)gefunden, wo ja auch diese körperlichen Hilfen mit dabei sind." Zit. nach Thomas und Gertrude Sartory, Erfahrungen mit Meditation, Herder Verl. Freiburg 1976, S.50
Überhaupt ist der Kontakt Dürckheims zu katholischen Kreisen - zu katholischen Christen wie zu Institutionen der katholischen Amtskirche (z.B. katholischen Akademien) - intensiver gewesen als zu protestantischen. Dies mag nicht zuletzt mit gewissen Aspekten protestantischer Theologie zusammenhängen.
- 5 F. Wulf, Die Wende zum Initiatischen (II), in: Geist und Leben, 50 (1977), S. 63
- 6 Dürckheim, Vom initiatischen Weg, in: Geist und Leben, 50 (1977)
- 7 F. Wulf, Zur Christlichkeit des "Initiatischen", in: Geist und Leben, 51 (1978), S.228

- 8 vgl. A. Rosenberg, Meditationsmethoden in Ost und West, Eine Durchschau in:
Türen nach innen - Wege zur Meditation, hrsg. von R. Bleistein, H.-G. Lubkoll und R. Pfützner, Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1974, S.75 - 142
- 9 Brief vom 12.9.1979 - Rosenberg an Verfasser
- 10 Albrecht Strebel, Meditation in West und Ost - Wesen und Formen, Information Nr. 65 (2. erweiterte Auflage VIII/1977) hrsg. von der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, S. 42/43
- 11 Brief vom 7.4.1979 - Melzer an Verfasser
- 12 Rezension des Buches von Dürckheim: "Der Ruf nach dem Meister" in: Deutsches Pfarrerbblatt, Heft 11, Juni 1973, S.424
- 13 Brief vom 7.4.1979 - Melzer an Verfasser
- 14 Rezension des Buches von Dürckheim: "Wunderbare Katze und ander Zen-Texte" in "Wege zum Menschen" Heft XVII, 1965, S.58
- 15 Brief vom 15.4.1979 - Melzer an Verfasser
- 16 Vgl. den Aufsatz J.B. Lotz: Auf dem Wege zum Personalen Transzendenten, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O., S.237. Sein Verständnis der Meditation schlägt sich nieder in den Büchern: Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt a.Main 1973 und : Einübung ins Meditieren am Neuen Testament, 3. Aufl., Frankfurt a.Main 1973
- 17 Vgl. die Rezension dieses Buches von Lotz in der Zeitschrift: Meditation-Blätter für weltoffene Christen, hrsg. von U.v. Mangoldt, Verl. Christianopolis Säckingen, 1976, Nr. 4, S.20 - 22.
- 18 Ob diese Bewertung noch aufrecht erhalten werden kann, muß angesichts der einleitenden Bemerkung in "Sur le chemin initiatique" (1979) in Frage gestellt werden.
A. Goettmann: "Pour ne heurter aucune conscience, Graf Dürckheim parle indifféremment de Dieu et de l'Etre." Paris 1979, S. 9
("Um niemandes Gewissen zu beunruhigen (verletzen), spricht Graf Dürckheim gleichermaßen von Gott wie vom Sein." Übersetzung M.B.)
Karlfried Graf Dürckheim - Alphonse Goettmann, Dialogue sur le chemin initiatique, Les éditions du Cerf, Paris 1979, S.9

19 Auf dem Wege zum personalen Transzendenten, a.a.O.,
S.250

20 Wulf, Geist und Leben, 49 (1976), S.462

Anmerkungen zu VII)

- 1 Vgl. dazu die fundamentaltheologische Arbeit von Alfred Singer mit dem Titel "Seinserfahrung und christliche Gotteserfahrung. Die Seinserfahrung und die metaphysische Erfahrungsanthropologie Karlfried Graf von Dürckheims in christlicher Sicht - Ihre Bedeutung für den christlichen Glauben und für die Theologie", eingereicht als Dissertationsschrift an der Universität Gregoriana in Rom - nach voraussichtlicher Planung des Autors im Oktober 1979 - zu Beginn des Jahres 1980. Der Psychologe Rüdiger Müller, München, hat die psychotherapeutische Relevanz - insbesondere unter Berücksichtigung der in den USA weit verbreiteten Richtungen der Humanistischen Psychologie und der Transpersonalen Psychologie - der "initiativen Therapie" des Grafen Dürckheim untersucht. (Der genaue Titel der Arbeit, die als Dissertationsschrift an der Universität Freiburg eingerichtet werden sollte, stand im Oktober 1979 noch nicht fest.)
- 2 Dürckheim, Zen und Wir, Weilheim 1961, O.W. Barth Verlag.
Im folgenden zitieren wir aus diesem Buch.
- 3 Vgl. dazu Suzuki, Zen und die Kultur Japans, a.a.O., S. 26 ff.
- 4 In "Zen und Wir" zitiert er aus 4 Werken Suzukis: "Der westliche und der östliche Weg" (S. 77), "Leben aus Zen" (S. 79), "Die Große Befreiung" (S. 88), "Essays in Zenbuddhismus" (S. 101)
- 5 Adolf Köberle, Gottes Transzendenz und Immanenz, in: Transzendenz als Erfahrung, a.a.O., S. 258
- 6 Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zen-Buddhismus, Köln 1972, S. 406
- 7 H. Cox, Licht aus Asien, Kreuz Verl. Stuttgart, 1978, S. 106
- 8 Johnston betrachtet die Metanoia als die "zentrale religiöse Erfahrung, die vom Evangelium gefordert wird" (Zen - Ein Weg für Christen, a.a.O., S. 115) und die unter den verschiedenen christlichen Geisterfahrungen am ehesten noch mit dem Satori vergleichbar ist.

- 9 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 339,
zitiert nach H. Waldenfels, Absolutes Nichts,
a.a.O., S. 160

- 10 Dies bestätigte auch der ehemalige Pater G. Witt,
OSB, in einem Brief an den Verfasser: "Jeder Lehrer
hat seinen Stil. Von Schülern (im Bereich des
"christlichen Zen", M.B.) kann man wohl nicht
reden." (Brief vom 29.3.1979 - Witt an den Verfasser)

- 11 Dürckheim, Vom doppelten Ursprung, a.a.O., S. 250

- 12 In seinem Buch "Der Alltag als Übung" (Bern 1. Aufl.
1970) finden sich 5 Verweise auf Fremdliteratur,
darunter z.B. J. Gebser, Ursprung und Gegenwart,
o.J., wahrscheinlich 1953 (S. 56), Hans Trüb, Heilung
aus der Begegnung, 1951 (S. 67) und 14 Verweise auf
eigene Veröffentlichungen.

- 13 Vgl. Dürckheims Aufsatz, Von der Neuzeit in die
Neue Zeit. Gedanken eines unmodernen Menschen
(Hervorhebung von M.B.), in: Zeitschrift Io 43
(1974), S. 499 - 504

- 14 Goethe, 3. Buch der Zahmen Xenien, Bd. 3 der Weimarer
Ausgabe 1890, S. 279, zit. nach G. Büchmann, Geflü-
gelte Worte - Der Zitatenschatz des deutschen Volkes,
Berlin 1972, S. 221. Dieser Spruch geht nach Büch-
mann auf den Erzvater der abendländischen Mystik,
Plotin (gest. 270), zurück.
Novalis, Auswahl aus seinen Schriften, herausgegeben
und eingeleitet von Walter Rehm, Frankfurt a. Main
1956 (Fischer Bücherei), S. 204
Der gedankliche Gehalt des Zitats kann auch in
folgender Version nachgewiesen werden: "Alles Sicht-
bare haftet am Unsichtbaren - Das Hörbare am Unhör-
baren - Das Fühlbare am Unfühlbaren - Vielleicht das
Denkbare am Undenkbaren." Novalis, Schriften, hrsg.
von R. Samuel und P. Kluckhohn, a.a.O., Bd. 2, S. 650

- 15 Vgl. Japan und die Kultur der Stille
Hara - die Erdmitte des Menschen
Zen und Wir
Wunderbare Katze und andere Zen-Texte

- 16 Anhang zu "Japan und die Kultur der Stille", a.a.O.,
S. 126

- 17 Zur grundsätzlichen Problematik der Übersetzung von
Zen-Texten vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts,
a.a.O., S. 40 ff.

- 18 Dürckheim, Zen und Wir, a.a.O., S. 79/80
- 19 Vom doppelten Ursprung, a.a.O., S. 130
Die vorangehenden Seitenzahlen beziehen sich
ebenfalls auf dieses Buch.
- 20 Vom doppelten Ursprung, a.a.O., S. 54
- 21 Vom doppelten Ursprung, a.a.O., S. 220
- 22 Biographisch sei angemerkt, daß laut Dürckheim
unmittelbar nach dessen Rückkehr aus Japan im Jahre
1948 eine einmalige Begegnung zwischen Heidegger
und Dürckheim stattgefunden hat.
Zur Affinität Dürckheims zur Existenzphilosophie
vgl. Kap. IV, 5
- 23 Dürckheim, Ton der Stille, in: Munen muso -
Festschrift zum 80. Geburtstag von Pater Lasselle,
a.a.O., S. 305

IV. Literaturverzeichnis

IV.1 BIBLIOGRAPHIE DES GRAFEN DÜRCKHEIM

IV.1.1 Bücher

Japan und die Kultur der Stille, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1950
(6. Auflage 1975)

Im Zeichen der Großen Erfahrung. Studien zu einer metaphysischen Anthropologie, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1951
(3. Auflage 1974 = vom Verfasser neu bearbeitete Ausgabe)

Durchbruch zum Wesen. Aufsätze und Vorträge, Bern-Stuttgart-Wien (Verlag Hans Huber) 1954
(6. Auflage 1975)

Hara - die Erdmitte des Menschen, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1954
(3. neu durchgesehene und erweiterte Auflage 1967, 7. Auflage 1975)

Der Mensch im Spiegel der Hand, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1955
(2. überarbeitete Auflage 1966)

(zusammen mit Ursula von Mangoldt)

Erlebnis und Wandlung. Grundfragen der Selbstfindung, Zürich (Verlag Max Niehans AG.) 1956
(2. Auflage 1978 im Otto-Wilhelm-Barth-Verlag Bern-München-Wien = vom Verfasser erweiterte und überarbeitete Neuausgabe)

Der Alltag als Übung. Vom Weg zur Wandlung, Bern-Stuttgart-Wien (Verlag Hans Huber) 1961
(6. Auflage 1977)

Zen und wir, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1961 (3. Auflage 1976 = überarbeitete und erweiterte Neuausgabe)

Wunderbare Katze und andere Zen-Texte, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1964
(3. Auflage 1975)

Sportliche Leistung - Menschliche Reife. Referat vor der Bundestagung der Deutschen Olympischen Gesellschaft in Oberhausen, November 1963 (erweiterte Fassung), Frankfurt/Main (Verlag Wilhelm Limpert) 1964
(3. Auflage 1969)

Transzendenz als Erfahrung, Beitrag und Widerhall. Fest-
zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim,
hsg. von Maria Hippus, Weilheim/Obb.
(Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1966

Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündig-
keit, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-
Verlag) 1968
(2. Auflage 1972)

Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns, Bern-München
-Wien (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1972
(2. Auflage 1976)

Vom doppelten Ursprung des Menschen. Als Verheißung,
Erfahrung, Auftrag. Herderbücherei Band
480, Freiburg-Basel-Wien (Verlag Herder)
1973
(4. Auflage 1978)

Meditieren - wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen,
Freiburg-Basel-Wien (Verlag Herder) 1976
(3. Auflage 1977, 4. Auflage 1978)

Mächtigkeit, Rand und Stufe des Menschen, Freiburg
(Aurum-Verlag) 1978

Übung des Leibes auf dem inneren Weg, München (Verlag
Martin Lurz) 1978

IV.1,2 Aufsätze und Abhandlungen

Erlebnisformen. Ansatz zu einer analytischen Situations-
Psychologie, Kiel 1925
(Dissertation)

Untersuchungen zum gelebten Raum. Erlebniswirklichkeit und
ihr Verständnis. Systematische Untersuchun-
gen II, in: Psychologische Optik. Neue
psychologische Studien, hsg. von Felix
Krueger, Band VI, Heft 4, München (Verlag
C. H. Beck) 1932, S. 383 - 480

Gemeinschaft, in Ganzheit und Struktur. Festschrift zum
60. Geburtstag Felix Kruegers, hsg. von
Otto Klemm, Hans Volkert, Karlfried Graf
v. Dürckheim-Montmartin. Neue psychologische
Studien, hsg. von Felix Krueger, Band XII,
Heft 1: Wege zur Ganzheitspsychologie,
hsg. von Otto Klemm, München (Verlag C.H.
Beck) 1934, S. 195 - 214
(2. verbesserte Auflage besorgt von
Albert Wellek, München 1954)

- Vom Sinn und Wert östlicher Übungen. Zu Eugen Herrigels
"Zen in der Kunst des Bogenschießens",
in: Psyche 4 (1950/51), S. 11 - 19
- Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen, in: Tymbos
für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch, hsg.
von seinen Freunden, Berlin (Verlag Walter
de Gruyter & Co.) 1951, S. 63 - 79
- Menschliches Reifen in psychologischer und religiöser
Sicht, in: Arzt und Seelsorger 4 (1953)
- Die Dreieinheit des Seins im Spiegel der Typologie, in:
Der Psychologe 6 (1954)
- Das Überpersönliche in der Übertragung, in: Acta psycho-
therapeutica, psychosomatica et ortho-
paedagogica 2 (1954), S. 364 - 383
- Die Erfahrung des Wesens als Voraussetzung menschlicher
Wandlung, in: Arzt und Seelsorger 5 (1954)
(auch in: Vorträge über die Wandlung des
Menschen in Seelsorge und Psychotherapie.
4. Arbeitstagung 1955 der Gemeinschaft
"Arzt und Seelsorger", Stuttgart, hsg. von
Wilhelm Bitter, Göttingen 1956, S. 301 -
321)
- Japanische Meisterübungen als Weg nach Innen, in:
Universitas 9 (1954), S. 1197 - 1201
- Haltung, Spannung und Atem als Ausdruck der zentralen
Lebensformel des Menschen, in: Das Kraft-
feld des Menschen und Forschers Gustav
Richard Heyer, Eine Festschrift zu seinem
65. Geburtstag, München (Kindler-Verlag)
1955, S. 24 - 32
- Die Gefährdung des Menschen und ihre Überwindung, in: Ent-
wicklungstendenzen in Wirtschaft und Technik,
Aachen 1956
- Die heilende Kraft der reinen Gebärde, in: Meditation in
Religion und Psychotherapie. Ein Tagungs-
bericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart
(Ernst-Klett-Verlag) 1958
(2. veränderte Auflage 1973), S. 108 - 134
- Leibhafte Verwirklichung der Person, in: Erfahrungsheil-
kunde 8 (1958/59)
- Es atmet der Mensch, Teil I, in: Atem und Mensch 1 (1959),
Heft 1: Die Atmung als Zeitproblem, S. 5 -
10, Teil II, in: Zeitspiegel des Atems, 1960

Das Licht mitmenschlicher Strahlung oder vom esoterischen Charakter der Psychotherapie, in: Almanach. Felix Schottlaender zum Gedächtnis. Aus dem Arbeitskreis des Instituts für Psychotherapie und Tiefenpsychologie e.V., Stuttgart (Ernst-Klett-Verlag) 1959, S. 24 - 38

Inbild und Gestalt, in: Festschrift für Friedrich Sander. Zeitschrift für angewandte experimentelle Psychologie 3 (1959)

Was geht Zen uns Abendländer an?, in: Universitas 14 (1959), S. 813 - 824

Die Erfahrungsweisheit des Zen-Buddhismus als abendländische Aufgabe, in: Christentum und Buddhismus. Verwandtes und Unterscheidendes, hsg. von Alfons Rosenberg, München-Planegg (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1959, S. 132 - 163

Die anthropologischen Voraussetzungen jeglichen Heilens, in: Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, hsg. von Arie Sborowitz, Düsseldorf-Köln (Verlag Eugen Diederichs) 160, S. 157 - 185 (erstmalig in: Die Therapiewoche 8 (1958) Heft 6

Der Sinn des Alters - gereifte Menschlichkeit, in: Souveränes Altern, Stuttgart-Zürich 1960, S. 1-10

Das Mündigwerden des Menschen in unserer Zeit, in: Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Ein Tagungsbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart (Ernst-Klett-Verlag) 1961, S. 32 - 57

Der Alltag als Übung, in: Jeder Tag ein guter Tag. Der Tag als Gabe und Aufgabe, hsg. von Ursula von Mangoldt, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1961, S. 13 - 34

Mensch und Mitmensch, in: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur 42 (1962/63) S. 893 - 901

Die Medizin auf dem Weg zur Therapie der Person, in: Ministerium Medici, Assen 1962

Die Stellung des Leibes in der personalen Therapie, in: Arzt und Seelsorger 14 (1963)

Die Kraft zu Leben, in: Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit, Gütersloh (Verlag C. Bertelsmann) 1963, S. 54 - 67

Seelsorge an Sterbenden, in: Die evangelische Krankenpflege 1965, Heft 3, Berlin 1965, S. 49 - 56

Psychotherapie im Geiste des Zen, in: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart, (Ernst-Klett-Verlag) 1965, S. 196 - 211

Die Selbstverwirklichung und das Böse: Vom menschlichen Selbst. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Freien Akademie III, hsg. von Friedrich Berger, Stuttgart (Verlag Arno Balzer) 1965, S. 309 - 328

Auf dem Wege zur Transparenz, in: Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser, hsg. von Günter Schulz, Bern-Stuttgart (Verlag Hans Huber) 1965, S. 228 - 255

Die Wendung zum Initiatischen, in: Gestalt und Wirklichkeit, Festgabe von Ferdinand Weinhandl, hsg. von Robert Mühlher und Johann Fischl, Berlin (Verlag Duncker & Humblot) 1967, S. 13 - 41

Psychotherapie, Initiation, Glaube. Ost und West in uns, in: Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart (Ernst-Klett-Verlag) 1968, S. 16 - 50

Der Leib in der Psychotherapie, in: Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag, hsg. von Gerhard Zacharias, Stuttgart (Ernst-Klett-Verlag) 1968, S. 83 - 105

Wann ist der Mensch in seiner Mitte?, in: Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Struktur-anthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, hsg. von Johannes Tenzler, Freiburg-München (Verlag Karl Alber) 1968, S. 407 - 435

Der Mensch und seine Mitte. Festrede zum 20. Jubiläum der Bildteppich-Werkstatt und Ausstellung Edith Müller-Ortloff, in: Edith Müller-Ortloff, Bildteppiche (Verlag Woldemar Klein), Aachen 1969, S. 145 - 152

Horror vacui, benedictio vacui. Remarques sur le Vide vécu, in: Le Vide. Expérience spirituelle en occident et en orient. Hermès Band 6, Paris 1969, S. 63 - 77

- Die Übung des Atems, in: Atemschulung als Element der Psychotherapie, hsg. von Lucy Heyer-Grote. Wege der Forschung Band LXV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1970, S. 222 - 242
- Das Problem der Regression auf dem Wege zum wahren Selbst (Initiatistische Therapie), in: Praxis der Psychotherapie 15 (1970), S. 107 - 121
- Exerzitium in der Therapie. Erster Teil, in: Image - Medizinische Bilddokumentation Roche Nr. 42 (1971), S. 6 - 16
Zweiter Teil, in: ebd. Nr. 45 (1974)
- Werk der Übung - Geschenk der Gnade. Gedanken eines Laien, in: Geist und Leben 45 (1972), S. 363 - 382
- Leben aus dem Tode, in: Alles Lebendige meint den Menschen. Gedenkbuch für Max Niehans, hsg. von Irmgard Buck und Georg Kurt Schauer, Bern (Verlag Francke) 1972, S. 9 - 23
- Meine Therapie. Karlfried Graf Dürckheim + 1896, in: Psychotherapie in Selbstdarstellungen, hsg. von Ludwig J. Pongratz, Bern-Stuttgart-Wien (Verlag Hans Huber) 1973, S. 129 - 176
- Meditative Praktiken in der Psychotherapie, in: Praxis der Psychotherapie 18 (1973), S. 63 - 74
- Die Ganzheit des Menschen als Integration von östlichem und westlichem Lebensbewußtsein, in: Wege zur Ganzheit. Festschrift zum 75. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda, hsg. von K.-H. Gottmann, Almora/India (Kaspar Devi Ashram) 1973
- Vom Leib, der man ist, in pragmatischer und initiatischer Sicht, in: Psychotherapie & Körperdynamik. Verfahren psychophysischer Bewegungs- und Körpertherapie, hsg. von Hilarion Petzold, Paderborn (Verlag Junfermann) 1974, S. 11 - 27
- Meditation als Verwandlungsübung, in: Nachrichten aus Rütte Nr. 7 (1974)
- Von der Neuzeit in die Neue Zeit. Gedanken eines unmodernen Menschen, in: Zeitschrift IO 43 (1974), S. 499 - 504
- Meditation, in Meditation. Blätter für weltoffene Christen 1 (1975), Heft 1, S. 13 - 14

Religiöse Erfahrung als Voraussetzung fruchtbaren Gesprächs,
in: Synopse. Beiträge zum Gespräch der
Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften.
Festschrift für Ulrich Mann zum 11. August
1975, hsg. von Gert Hummel, Darmstadt
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1975,
S. 53 - 63

Der östliche Einfluß auf die jüngste Entwicklung der west-
lichen Geistigkeit, in: Indio-Asia 17
(1975), S. 114 - 124

Meditation des Leidens. Das initiatische Verhältnis zum
Leiden, in: Meditation. Blätter für welt-
offene Christen 2 (1976), Heft 3, S. 21 - 23

Meditative Praktiken in der Psychotherapie, in: Die psycho-
logie des 20. Jahrhunderts, Band III: Freud
und die Folgen (II... bis zur allgemein-
ärztlichen Psychotherapie, hsg. von Dieter
Eicke, Zürich (Kindler-Verlag) 1977,
S. 1295 - 1309

Vom initiatischen Weg. Im Gespräch mit Pater Friedrich Wulf
SJ., in: Geist und Leben 50 (1977), S. 458 -
467

Ton der Stille, in: Munen muso. Ungegenständliche Meditation.
Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-
Lassalle SJ. zum 80. Geburtstag, hsg. von
Günther Stachel, Mainz (Matthias-Grünwald-
Verlag) 1978, S. 300 - 308

Transzendenz als Erfahrung, in: Die Psychologie des 20.
Jahrhunderts, Band XV, Zürich (Kindler-Ver-
lag) 1979, hsg. v. Gion Condrau, S. 344 -
353

Psychotherapie mit alten Menschen, in: Psychotherapie mit
alten Menschen, hsg. von Hilarion Petzold,
Paderborn (Verlag Junfermann) 1979

(Abgeschlossen August 1980)

IV.1.3 Sekundärliteratur

An theologischer-religionswissenschaftlicher Sekundär-
literatur, die sich unmittelbar mit Dürckheims Anthropo-
logie auseinandersetzt, existieren nur folgende Ver-
öffentlichungen: (abgeschlossen August 1980)

W. LÖSER, Die große Erfahrung und der kleine Weg.
Zwei Zeugnisse über religiöse Erfahrung,
in: Geist und Leben 49 (1976), S. 1-7

- J. B. LOTZ Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt/
Main (Verlag Josef Knecht) 1973
(in mehreren Abschnitten ausdrückliche Aus-
einandersetzung mit Graf Dürckheim von
einem philosophisch-theologischen Stand-
punkt aus)
- J. B. LOTZ Meditieren - Wozu und Wie. Zum 80. Geburts-
tag von Karlfried Graf Dürckheim am
24.10.1976, in: Meditation 2 (1976), Heft 4,
S. 20 - 22
- A. ROSENBERG Meditationsmethoden in Ost und West. Eine
Durchschau, in: Türen nach innen. Wege zur
Meditation, hsg. von Roman Bleistein, Hans-
Georg Lubkoll und Robert Pfützner, München
1974, S. 79 - 145
(vor allem S. 94 - 97: Die initiatische
Meditation nach Dürckheim)
- F. WULF "Die Wende zum Initiatischen". Meditation
als Heilslehre, Teil I in: Geist und Leben
49 (1976), S. 461 - 468
Teil II in: ebd. 50 (1977), S. 59 - 68
- F. WULF Zur Christlichkeit des "Initiatischen
Weges". Antwort an Graf Dürckheim, in:
Geist und Leben 51 (1978), S. 226 - 232
- Zu verweisen wäre auch auf die von der Existential-
psychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte Todtmoos-
Rütte e.V. seit einigen Jahren einmal jährlich herausge-
gebenen "Nachrichten aus Rütte".
- Unter "Sekundärliteratur" könnte man auch einige Artikel
aus der Dürckheim-Festschrift "Transzendenz als Erfahrung"
(s. o. S. 2) anführen; ich denke vor allem an:
- M. HIPPIUS Am Faden von Zeit und Ewigkeit. Zur Lebens-
geschichte von Graf Karlfried Dürckheim,
S. 7 - 40
- H. V. Schroetter, Das Werk Graf Dürckheims. Auftrag und
Erfüllung, S. 41 - 66
- M. HIPPIUS, Beitrag aus der Werkstatt, S. 67 - 83
- R. PELTZER Transparenz in der Arbeit am Leib,
S. 122 - 134
- W. BITTER Analytische Psychologie und Religion,
S. 141 - 151

- J. LOTZ Auf dem Wege zum personalen Transzendenten,
S. 237 - 250
- W. ACHELIS Rütte oder der "geometrische Ort" einer
Therapie aus dem Geiste des Zen, S. 303
- 309
- ebenso die juristische Dissertationsschrift von
- N. GRUEBER Das Recht im Lichte der Anthropologie Graf
Dürckheims, Diss. jur. Zürich 1962

IV.2

Allgemeine Literatur

- Abegg, L. Ostasien denkt anders, Zürich 1949
- Albrecht, C. Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951
- Albrecht, C. Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation, Bremen 1958
- Benz, E. Zen in westlicher Sicht - Zenbuddhismus und Zensnobismus, Weilheim 1962
- Beierwaltes, W., H. U. v. Balthasar, A. M. Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974
- Capra, F. Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik - ein zeitgemäßes Westbild, Bern 1978
- Cox, H. Licht aus Asien - Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität, Stuttgart 1978
- Cuttat, J. A. Asiatische Gottheit - Christlicher Gott, Einsiedeln o.D.
- Cuttat, J. A. Hemisphären des Geistes - Der spirituelle Dialog von Ost und West, Stuttgart 1964
- Dilthey, W. Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. von B. Groethuysen, Berlin 1927
- Dumoulin, H. Zen. Geschichte und Gestalt, Bern 1959
- Dumoulin, H. Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg - München 1966
- Dumoulin, H. Christlicher Dialog mit Asien, München 1970
- Dumoulin, H. (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970
- Dumoulin, H. (Hrsg.) Schranke ohne Tor. Mumonkan, Mainz 1975
- Dumoulin, H. Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Frankfurt a. Main 1976

- Meister Eckhart Deutsche Predigten und Traktate, hrsg.
und übersetzt v. J. Quint, München
1978
- Enomiya-
Lassalle, H.M. Zen-Buddhismus, Köln ²1972
- " Zen-Meditation für Christen, Weilheim
1978
- " Meditation als Weg der Gotteserfahrung
Köln 1973
- " Zazen und die Exerzitien des heiligen
Ignatius, Köln 1975
- " Zen-Meditation, Eine Einführung, Ein-
siedeln o.D.
- " Munen muso - Ungegenständliche Meditation.
Festschrift zum 80. Geburtstag von Pater
E.-Lassalle, Main 1978
- Faust, A.,
Ohasama, S., Zen - Der lebendige Buddhismus in Japan.
Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, über-
setzt und eingeleitet von S. Ohasama,
hrsg. von A. Faust, mit Geleitwort von
R. Otto, Gotha 1925
- Fromm, E.,
Suzuki, D.T.
Richard de Martino (Hrsg.), Zen-Buddhismus und Psycho-
analyse, München 1963
- Gebser, J. Asien lächelt anders, Berlin 1968
- Glasenapp, H.v. Die fünf Weltreligionen, Düsseldorf 1979
- Gornik, H.A. (Hrsg.), Christliche Gruppen in Selbst-
darstellungen, Gütersloh 1979
- Gundert, W. Japanische Religionsgeschichte, Tokyo
1935
- Gundert, W. (Hrsg.) Bi-yän-lu, Meister Yüan's Nieder-
schrift von der Smaragdenen Felswand,
verdeutsch und erläutert von Gundert,
3 Bde. München 1967 - 1973
- Hecker, H. Buddhismus in Deutschland, Hamburg ²1978
- Heiler, F. Die buddhistische Versenkung. Eine
religionsgeschichtliche Untersuchung,
München 1918

- Heim, K. Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926
- Herrigel, E. Zen in der Kunst des Bogenschießens, Konstanz 1948
- Herrigel, E. Der Zen-Weg. Aufzeichnungen aus dem Nachlaß zusammengestellt und herausgegeben von H. Tausend. Mit einem Anhang bearbeitet von G. Herrigel, München 1958
- Hohenberger, S. Das zeitgenössische Verständnis indischer Religion, Diss. theol. Erlangen 1968
- Hutten, K., S. v. Körtzfleisch (Hrsg.) Asien missioniert im Abendland Stuttgart 1962
- Jacobi, J. Die Psychologie von C. G. Jung, Zürich 1949
- Jaspers, K. Von der Wahrheit, München 1947, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, Frankfurt a. Main 1963, Hrsg. von K.H. Haag, S. 77 - 107
- Jung, C.G. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Zürich 1945
- " R. Wilhelm, Das Geheimnis der goldenen Blüte, Freiburg 1971
- " Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Stuttgart 1973
- Johnston, W. Zen - ein Weg für Christen, Mainz 1977
- Kaltenbrunner, G.-K. (Hrsg.) Die Suche nach dem anderen Zustand, München 1976
- Kapleau, Ph. Die drei Pfeiler des Zen. Lehre- Übung- Erleuchtung, Bern 1979
- Koestler, A. Von Heiligen und Automaten, Bern 1961
- Küng, H. Existiert Gott?, München 1978
- Kunisch, H. (Hrsg.) Eckhart - Tauler - Seuse. Ein Textbuch aus der altdutschen Mystik, Hamburg 1958
- Leeuw, G. van d. Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956

- Mangoldt, U.v. Auf der Schwelle zwischen Gestern und Morgen, Weilheim 1963
- Melzer, F. Meditation in Ost und West, Stuttgart 1957
- " Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch, Tübingen 1965
- " Innerung - Wege und Stufen der Meditation, Kassel 1968
- " Antwort aus dem Schweigen - Der Guru als Seelenführer, Freiburg 1978
- Nigg, W. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich 1959
- Novalis Schriften, hrsg. v. R. Samuel u. P. Kluckmann in Zusammenarbeit mit H. J. Kahl und G. Schulz, Bde. 1 - 4, Darmstadt 1965
- Otto, R. West-östliche Mystik, Gotha 1926
- Pongratz, L. J. (Hrsg.) Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Bern 1972
- Sartory, T.u.G. Erfahrungen mit Meditation, Freiburg 1976
- Schmidbauer, W. Mythos und Psychologie, München 1970
- Schumann, W. Buddhismus und Buddhismusforschung, Wien 1974
- Schweitzer, A. Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik, München 1965
- Sudbrack, J. Herausgefordert zur Meditation, Freiburg 1977
- Suzuki, D.T. Essays in Zen Buddhism, 3 Bde., London 1927 - 34
- " Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, Leipzig 1938
- " Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt am Main 1959
- " Zen und die Kultur Japans, Hamburg 1972

- Thomas, K. Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und prakt. Anleitung, Stuttgart 1973
- Tillich, P. Wesen und Wandel des Glaubens, Frankfurt a.Main 1961
- Waldenfels, H. Absolutes Nichts, Freiburg 1972
- Wehr, G. Wege zur religiöser Erfahrung, Darmstadt 1974
- " Esoterisches Christentum. Aspekte - Impulse - Konsequenzen, Stuttgart 1975
- " Rudolf Steiner als christlicher Esoteriker Freiburg 1978
- Weizsäcker, C.F.v. Die Einheit der Natur, München 1971
- " Der Garten des Menschlichen - Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1978
- Windelband, W. u. H. Heimsoeth Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935
- Wunderli, J. Schritte nach innen. Östliche Meditation und westliche Mystik, Freiburg 1975

L e b e n s l a u f

=====

Am 27.5.1941 wurde ich, Manfred Bergler, als dritter Sohn der Kaufmannseheleute Konrad Bergler und seiner Ehefrau Käthe, geb. Tauber, in Mannhof/Kreis Fürth i. Bay. geboren.

Nach Besuch der Volksschule in Stadeln trat ich 1952 in das Wirtschaftsgymnasium in Nürnberg ein und absolvierte dort die Reifeprüfung im Jahre 1961.

Das Studium der Philologie nahm ich im WS 1961/62 an der Universität Erlangen-Nürnberg auf, meine Neigung galt jedoch in gleichem Maße der Philosophie und der Religions- und Geistesgeschichte.

Die Entscheidung für ein "Brotstudium" fiel im Laufe meines Studiengangs, und so legte ich im Jahre 1969 die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an Realschulen in den Fächern Deutsch und Französisch ab, im Jahre 1971 die 2. (pädagogische) Lehramtsprüfung.

Als Studienrat für o.g. Fächer war ich im Schuljahr 1971/72 an der Gesamtschule Fürth (Abt. Hans-Böckler-Schule) tätig. Nach Ablegung einer Zusatzprüfung in den Fächern Pädagogik und Psychologie wechselte ich an die Fachoberschule Nürnberg, um meine Lehrbefähigung für den Unterricht an Fachoberschulen zu erweitern und in der Sekundarstufe arbeiten zu können. In den Schuljahren 1972/73 und 1973/74 unterrichtete ich in den Fächern Deutsch und Pädagogik.

Im Jahre 1974 heiratete ich die Ärztin Fräulein Angelika Müller, im gleichen Jahre wurde unsere Tochter Susanne geboren.

Zu Beginn des Schuljahres 1974/75 trat ich dann wieder in den Dienst der Stadt Fürth mit erneuter Lehrtätigkeit an der Gesamtschule Fürth in den Fächern Deutsch, Französisch und Erziehungskunde.

Mein Interesse für philosophisch-theologische Frage- und Problemstellungen, das ich auch im Laufe meiner schulischen Tätigkeit durch Lektüre der einschlägigen Literatur wachgehalten habe, findet in der vorliegenden Arbeit ihren beredten Ausdruck.





